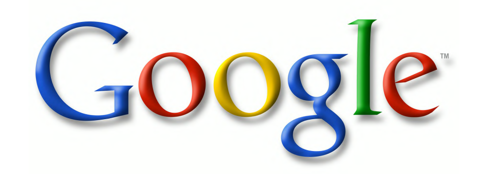
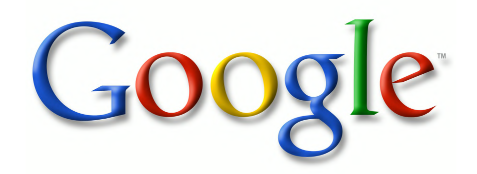
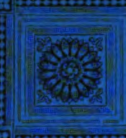


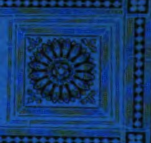


Aristoteles bei den Syrern vom V-VIII. Jahrhundert

Anton Baumstark



NEUER VERLAG
VON
B. G. TEUBNER IN LEIPZIG.



EURIPIDIS FABULAE

EDIDERUNT **R. PRINZ** ET **N. WECKLEIN.** gr. 8. geh.

Vol. I. P. I. Medea. [X u. 79 S.] Ed. II. n. ℳ 2.40.
„ I. „ II. Alcestis. [VI u. 60 S.] Ed. II. n. ℳ 1.80.
„ I. „ III. Hecuba. [VII u. 56 S.] n. ℳ 1.60.
„ I. „ IV. Electra. [VI u. 70 S.] n. ℳ 2.—
„ I. „ V. Ion. [VI u. 83 S.] n. ℳ 2.80.
„ I. „ VI. Helena. [VI u. 88 S.] n. ℳ 3.—
„ I. „ VII. Cyclops. [VI u. 37 S.] n. ℳ 1.40.
„ II. „ I. Iphigenia Taurica. [VI u. 88 S.] n. ℳ 2.40.
„ II. „ II. Supplices. [VI u. 66 S.] n. ℳ 2.—
„ II. „ III. Bacchae. [IV u. 70 S.] n. ℳ 2.—
Vol. II. P. IV. Heraclidae. [VI u. 52 S.] n. ℳ 2.—
„ II. „ V. Hercules. [VI u. 72 S.] n. ℳ 2.40.
„ II. „ VI. Iphigenia Aulidensis. [IV u. 90 S.] n. ℳ 2.80.
„ III. „ I. Andromacha. [IV u. 67 S.] n. ℳ 2.40.
„ III. „ II. Hippolytus. [VI u. 84 S.] n. ℳ 2.80.
„ III. „ III. Orestes. [IV u. 87 S.] n. ℳ 2.80.
„ III. „ IV. Phoenissae. } Unter der
„ III. „ V. Troades. } Presse bez. in
„ III. „ VI. Rhesus. } Vorbereit.

Corpus Glossariorum Latinorum. Vol. VI. Fasc. II. Thesaurus Glossarum emendatarum confecit Georgius Goetz. Pars prior. Fasc. II. [386 S.] gr. 8. geh. n. ℳ 18.—

Didascaliae apostolorum fragmenta Veronensia Latina. Accedunt canonum qui dicuntur apostolorum et Aegyptiorum reliquiae. Ed. Edm. Hauler. Fasc. I: Praefatio, fragmenta, imagines. [XII u. 121 S.] gr. 8. geh. n. ℳ 4.—

Diels, Hermann, Elementum. Eine Vorarbeit zum griechischen und lateinischen Thesaurus. [XVI u. 92 S.] gr. 8. geh. n. ℳ 3.—

Dziatzko, Geheimrat Dr. **K.,** Professor und Oberbibliothekar an der Universität in Göttingen, Untersuchungen über ausgewählte Kapitel des antiken Buchwesens. Mit Text, Übersetzung und Erklärung von Plinius, Nat. hist. XIII § 68—89. [V u. 206 S.] gr. 8. geh. n. ℳ 6.—

Gerber, A., et **A. Greef,** lexicon Taciteum. Fasc. XIII [relucesco—si] ed. A. Greef. [S. 1377—1488.] Lex.-8. geh. n. ℳ 3.60.

Helbig, W., Führer durch die öffentlichen Sammlungen klassischer Altertümer in Rom. 2 Bde. 2. Aufl. Geschmackv. geb. n. ℳ 15.— Ausgabe mit Schreibpapier durchschossen geb. n. ℳ 17.—. (Die Bände sind einzeln nicht käuflich.)

Hirzel, R., ἄγραφος νόμος. (Des XX. Bandes der Abhandlungen der philologisch-historischen Classe der Königl. Sächs. Gesellschaft der Wissenschaften Nr. I.) [II u. 100 S.] Lex.-8. geh. n. ℳ 3.—

Holder, Alfred, alt-celtischer Sprachschatz. In ungef. 18 viermonatlichen Lieferungen zu je 8 Bogen. 12. Lieferung: Nōrĭ-cī—Poenīnus. [Bd. II Sp. 769—1023.] Lex.-8. Preis jeder Lief. geh. n. ℳ 8.— [Bd. I. Lief. 1—8: A—ὑσσός. n. ℳ 64.—]

Jahrbücher für classische Philologie. Herausgegeben von Dr. Alfred Fleckeisen, Professor in Dresden. XXVI. Supplementband. 1. Heft. [90 S.] gr. 8. geh. n. ℳ 2.80.
Dieses Heft enthält folgende Abhandlung:
Wendel, Dr. *C.,* de nominibus bucolicis.

Kukula, Dr. **R. C.,** Tatians sogenannte Apologie. Exegetisch-chronologische Studie. gr. 8. [64 S.] geh. n. ℳ 2.40.

Lexikon, ausführliches, der griechischen und römischen Mythologie. Im Verein mit vielen Gelehrten herausgegeben von W. H. Roscher. Mit zahlreichen Abb. 42. Liefg. (Bd. III Liefg. 6.) Oinotros—Orestes. [Sp. 801—960.] Lex.-8. Jede Lieferung geh. n. ℳ 2.— [Liefg. 43—45 unter der Presse.]

Meyer, Dr. **Paul M.,** das Heerwesen der Ptolemäer und Römer in Ägypten. [X u. 231 S.] gr. 8. geh. n. ℳ 8.—

ARISTOTELES BEI DEN SYRERN VOM V.–VIII. JAHRHUNDERT.
SYRISCHE TEXTE
HERAUSGEGEBEN, ÜBERSETZT UND UNTERSUCHT VON DR. A. BAUMSTARK.
ERSTER BAND.

SYRISCH-ARABISCHE BIOGRAPHIEEN DES ARISTOTELES.

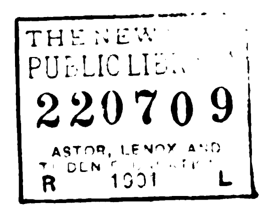
SYRISCHE COMMENTARE ZUR ΕΙΣΑΓΩΓΗ DES PORPHYRIOS.

BEARBEITET VON

DR. ANTON BAUMSTARK.



LEIPZIG,
DRUCK UND VERLAG VON B. G. TEUBNER.
1900.



MEINEM LEHRER

ERWIN ROHDE

(† 11. JANUAR 1898)

MEINER MUTTER

KLEMENTINE BAUMSTARK

GEB. BECK

(† 19. APRIL 1898)

MEINEM VATER

REINHOLD BAUMSTARK

(† 29. JANUAR 1900)

ΔΟΜΟΝ ΑΙΔΟΣ ΕΙΣΩ.

QUID OPUS EST PARTES DEFLERE? TOTA FLEBILIS VITA EST.

SENECA.

Vorrede.

Die Sammlung, deren ersten Band ich hiermit der Öffentlichkeit übergebe, soll in zwangloser Folge die wichtigeren Reste der syrisch-aristotelischen Litteratur des 5. bis einschliefslich 8. Jahrhunderts allgemein zugänglich machen, wobei jedoch aus praktischen Rücksichten die syrischen Aristotelesübersetzungen (samt den Übersetzungen der *εἰςαγωγή* des Porphyrios) und das grofse philosophische Hauptwerk des Sergios von Rīšʿain (ܦܘܫܩܐ ܕܡܠܠܘܬܐ cod. Mus. Brit. add. 14658 fol. 1—60) leider wenigstens vorerst aufser Betracht bleiben müssen.

Dafs eine derartige Veröffentlichung, die für das Studium der syrischen Philosophie eine breitere Grundlage schafft, einem Bedürfnis begegnet, unterliegt wohl keinem Zweifel. Welche Bedeutung im allgemeinen der Thätigkeit der christlichen Syrer als Vermittler griechischen Geistesgutes zukommt, darüber herrscht unter den Kundigen so ziemlich einerlei Meinung.[1] Armenier und Perser und in unvergleichlich höherem Grade der Osten der arabischen Kulturwelt haben unmittelbar, der Westen dieser Kulturwelt, das mittelalterliche Judentum und nicht zuletzt das geistige Leben in der lateinischen Kirche wenigstens mittelbar die Früchte dieser Thätigkeit geerntet. In der Geschichte des menschlichen Geistes vom Zeitalter des Neuplatonismus bis zum Zeitalter der Renaissance behauptet auch die gelehrte Arbeit der Syrer ihre feste Stelle — die bescheidene Stelle einer Kärrnerarbeit freilich. Aber auch diese Arbeit mufste gethan werden und, gethan, gehört sie der grofsen lückenlosen Kette geschichtlicher Entwickelung an, in der das untergeordnetste Glied so gut als das bedeutsamste seine eigentümliche

1) Vgl. Die grundlegende Darstellung von Wenrich, *De auctorum graecorum versionibus et commentariis syriacis, arabicis, armeniacis persicisque commentatio. Lipsiae 1842* S. 4—22, dazu etwa besonders Rénan, *De philosophia peripatetica apud Syros* S. 1, Bergk, *Griechische Litteraturgeschichte* I 155 f., Bernhardy, *Grundrifs der Griechischen Litteratur* I [4]703, Nicolai, *Griechische Litteraturgeschichte in neuer Bearbeitung* III, 25 f., Dieterici, *Die Philosophie der Araber im X. Jahrhundert n. Chr.* I, 41—44. 223, Lippert, *Studien auf dem Gebiete der griechisch-arabischen Übersetzungslitteratur* I, 26. Ich selbst habe meine Anschauung *Lucubrationes Syro-Graecae. Lipsiae 1894 (Jahrbb. f. Philologie Suppl. Bd. XXI)* S. 357 f. angedeutet, und namentlich Nestle in der *Zeitschrift für das Bayrische Gymnasialwesen 1895*, S. 152 ist mir entschieden beigetreten.

Art unsterblicher Lebenskraft, unverlierbaren Wertes besitzt. Wir haben — vor noch nicht eben langer Zeit — unter der bahnbrechenden Führung Krumbachers an der byzantinischen einer ehedem von ästhetischem Vorurteile und zünftigem Dünkel bei Seite geworfenen Kultur und Litteratur historisch gerecht zu werden gelernt. Wir werden das Nämliche auch der syrischen gegenüber lernen müssen und es liegt in der Natur der Dinge, dafs ein hervorragendes Interesse alsdann die Beschäftigung der Syrer mit demjenigen Griechen behaupten wird, der für sie wie für das ganze Mittelalter die eigentlich fundamentale Auctorität auf dem Gesamtgebiete menschlichen Wissens war.

Dieses Interesse ist aber weiterhin nicht einmal ausschliefslich ein historisches. In den arabischen Übersetzungen, deren wir — — abgesehen von Ethik, Politik und Zoologie — für jedes der hauptsächlichen *ἀκροαματικὰ συγγράμματα* des Aristoteles mindestens eine besitzen[1]), liegt für die *κρίσις* des griechischen Aristotelestextes, in der selbständigen philosophischen Litteratur der Araber von al-Kindī bis Ibn Rušd für die Geschichte der Philosophie ein reicher Schatz noch so gut als vollständig ungehoben. Ihn zu heben wird uns niemand besser helfen, als die Lehrer der Araber in griechischer Wissenschaft. Ja, wir werden ihrer Hilfe bei der philologischen wie bei der philosophiegeschichtlichen Arbeit, auf die wir hier hingewiesen werden, schlechterdings nicht entraten können. Angesichts jeder arabischen Aristotelesübersetzung ist, ehe man daran denken kann, aus ihr einen textkritischen Gewinn zu ziehen, vor allem die Frage zu beantworten, ob sie aus dem griechischen Originale oder aus einer älteren syrischen Übersetzung geflossen ist. Müssen wir, wie dies, wenn auch nicht immer, so doch häufig genug der Fall sein wird, auf Grund sorgfältiger Prüfung ihres Sprachgebrauches das Letztere annehmen, dann ist es unerläfslich, mit der erkannten Thatsache einer syrischen Überlieferungsstufe auch auf Schritt und Tritt zu rechnen, bei jeder einzelnen Abweichung des arabischen vom griechischen alle durch das Mittelglied eines syrischen Textes gegebenen Fehlerquellen zu berücksichtigen, mit einem Worte nicht so sehr von dem vorliegenden arabischen, als vielmehr von einem erst wiederherzustellenden syrischen Wortlaute auszugehen. Arbeiten, wie diejenigen von Zenker[2]) für die *κατηγορίαι* und von Margo-

1) Vgl. die ausgezeichnete Zusammenstellung von Klamroth, *Z. D. M. G. XLI*, 439—441, wo in den Fufsnoten auch die betreffenden Handschriften namhaft gemacht sind. Eingehender, aber zu rascher Orientierung zu weitschichtig, ist der entsprechende Abschnitt bei Steinschneider, *Beihefte zum Centralblatt für Bibliothekswesen*, XII, 29—91, durch beide neuere Arbeiten überholt derjenige bei Wenrich, S. 126—175.

2) *Aristotelis categoriae graece cum versione arabica Isaaci Honeini filii ed.* J. Th. Zenker. *Lipsiae 1846.*

liouth[1]) für περὶ ποιητικῆς, die so scheinbar weitgehenden Forderungen ganz und gar nicht entsprechen, beweisen am schlagendsten die Berechtigung derselben. Die bunte Menge angeblicher Textvarianten, die hier wie dort eine rein mechanische Vergleichung der arabischen Übersetzung mit der griechischen Vulgata zu Tage gefördert hat, ist nur dazu angethan, den besonnenen Vertreter klassisch-philologischer κριτική mit unverdientem Miſstrauen gegen das ganze ihm in arabischen Übersetzungen gebotene Material zu erfüllen.[2]) Besten Falles d. h. wenn er sich vor bedauerlichen Verallgemeinerungen hütet und nur die einzelne Leistung ablehnt, wird er noch immer nur allzu leicht geneigt sein, im Besitze einer kritischen Technik, die durch eine lange Schultradition einen hohen Grad von Zuverlässigkeit erlangt hat, mit hochmütigem Lächeln auf das wohlgemeinte Bemühen des Orientalisten herabzusehen, der ihm noch in den Zeiten der Aldinae und Iuntinae zu stecken scheint. — Was dann die originale philosophische Litteratur in arabischer Sprache anlangt, so sieht Dieterici[3]), dem das quellenmäſsige Studium der arabischen Philosophie genau so viel als seine Begründung verdankt, die nächste Aufgabe der Forschung auf diesem Gebiete darin, die *„in den philosophischen arabischen Texten enthaltenen Sinne der Worte lexikalisch zu bestimmen.“* Der hohe praktische Wert der syrischen Aristotelea liegt hier darin, daſs sie uns das Medium kennen lehren, durch das die arabischen Begriffe sich aus den entsprechenden griechischen entwickelten. Ein griechisch-syrisch-arabisches Lexikon der philosophischen Terminologie — auf dem Papiere oder im Kopfe des Geschichtschreibers, das gilt natürlich gleich — ist die erste Vorbedingung für eine Geschichte der orientalischen Philosophie im Mittelalter, die mehr wäre als eine Dilettantenarbeit.[4])

Es ist kein Geringerer als E. Renan, der bereits die so in den litterarischen Resten des syrischen Aristotelismus sich darbietende wissenschaftliche Gesamtaufgabe erkannte und in dem kleinen Büchlein *De philosophia peripatetica apud Syros. Parisiis 1852* einen ersten

---

1) *Analecta orientalia ad poëticam Aristoteleam edidit* D. Margoliouth. *Londinii 1887.*

2) Bezüglich der Arbeit von Margoliouth vgl. Diels, *Deutsche Litteraturzeitung 1888*, S. 157 ff. und *Sitzungsberichte der Berliner Akademie 1888*, S. 49 ff., Gomperz, *Sitzungsberichte der Wiener Akademie 1888*, S. 513 ff, Susemihl, *Berliner philologische Wochenschrift 1891*, S. 1546 ff. und *Bursians Jahresbericht 1891*, S. 154 ff., sowie *Index lectionum Gryph. 1892,* XIX ff., Immisch, *Philologus 1896*, S. 23, der mit Unterstützung Socins an den arabischen Text herantrat. Nicht viel vorsichtiger als Margoliouth zeigte sich Zenker.

3) *Die Abhandlungen der Ichwân es-Safâ in Auswahl. Leipzig 1886.* Vorwort. S. XVIII.

4) Zu dem Gesagten vgl. die ebenso präcisen als treffenden Ausführungen Hoffmanns, *De hermeneuticis apud Syros Aristotelis*, S. V.

und grundlegenden Beitrag zu ihrer Lösung lieferte. Das Schriftchen, in dem die Hand eines Meisters mit markigen Zügen die von späterer Detailforschung auszufüllenden cadres vorgezeichnet hat, ist heute in mehr als einer Einzelheit veraltet. Aber im Ganzen wird man sich des Eindrucks nicht erwehren können, auf der durch dasselbe eröffneten Bahn nicht weit fortgeschritten zu sein.

Renan hatte keine Texte veröffentlicht und die Litteraturgeschichte des syrischen Aristotelismus nur in ihren Grundlinien skizziert. Erweiterung, Vertiefung und Berichtigung unserer litteraturgeschichtlichen Kenntnisse, Bekanntgabe und Bearbeitung der in syrischer Sprache erhaltenen Reste philosophischer Litteratur selbst, das waren die zwei Aufgaben, die seine Arbeit dem Fleiſse der Nachkommenden stellte.

Das litteraturgeschichtliche Material ist seit der Mitte des Jahrhunderts durch Handschriftenkataloge wie diejenigen des British Museum von Wright[1]) und der Bibliothèque Nationale von Zotenberg[2]), dann durch die Drucklegung der arabischen Werke des Ibn al-Nadīm[3]) und Ibn Abī Uṣaibiʿa[4]) stark vermehrt worden. Eine erneute Verarbeitung dieses Materials wurde aber von keiner Seite versucht. Die auf die arabische Litteratur beschränkte Preisschrift Steinschneiders[5]) und die Gesamtdarstellungen der syrischen Litteratur durch Bickell[6]), Wright[7]) und Duval[8]) konnten die Litteraturgeschichte der syrischen Philosophie höchstens in vereinzelten Punkten fördern. Zwei Monographieen — diejenige Nöldekes über Bar-ʿEβrōjō[9]) und meine eigene über Sergios von Rīšʿain[10]) sind gleichmäſsig den aristotelischen Studien ihrer Helden am wenigsten gerecht geworden.

Die Fortschritte auf dem Gebiete der Textedition überragen kaum

1) *Catalogue of the syriac manuscripts in the British Museum acquired since the year 1838. London, 1870—1872.*

2) *Manuscrits orientaux. Catalogue des manuscrits syriaques et sabéens (mandaites) de la bibliothèque nationale. Paris 1872.*

3) *Kitab al-Fihrist. Mit Anmerkungen, herausgegeben von* G. Flügel. *Besorgt von* J. Rödiger *und* A. Müller. *Leipzig 1871f.*

4) *Ibn Abi Usaibia, herausgegeben von* A. Müller. *Kairo-Königsberg 1884.*

5) *Die arabischen Übersetzungen aus dem Griechischen. Beihefte zum Centralblatt für Bibliothekswesen. V* (Einleitung). *XII* (Philosophen). *Virchows Archiv für pathalogische Anatomie und Physiologie und für klinische Medicin. CXXIV, 115—137. 268—297. 455 488* (Ärzte). *Z.D.M.G.L. 161—219. 337—417* (Mathematiker. Register zum Ganzen).

6) *Conspectus rei Syrorum litterariae additis notis bibliographis et excerptis anecdotis. Monasterii 1871.*

7) Artikel *Syriac literature* in *Encycloplaedia Britannia XXII,* S. 824—856. Mit Zusätzen als Buch *A short history of Syriac literature. London 1894.*

8) *Anciennes Littératures Chrétiennes. II La littérature syriaque. Paris 1899.*

9) *Barhebräus* in *Orientalische Skizzen. Berlin 1892.* S. 250—273.

10) *De Sergio Resaïnensi librorum graecorum interprete Syro* in den *Lucubrationes Syro-Graecae.* S. 358—438.

die auf dem Gebiete der Litteraturgeschichte gemachten. Die Veröffentlichung des pseudoaristotelischen Buches **περὶ κόσμου πρὸς Ἀλέξανδρον** in der Übersetzung des Sergios durch Lagarde[1]), der Logik des Paulus Persa durch Land[2]), der **κατηγορίαι**-Übersetzung Georgs des Araberbischofs durch Gottheil[3]) und des mehrfach an die Übersetzung griechischer **προλεγόμενα τῆς φιλοσοφίας** sich anschliefsenden Quadriviums des Severus bar Šakkū durch Ruska[4]) — das alles ist im hohen Grade verdienstlich, aber noch immer herzlich wenig im Vergleiche mit der Summe handschriftlicher Schätze der Bibliotheken.

Nur eine einzige Publikation hat — in der glücklichsten Weise — litteraturgeschichtliche Einzeluntersuchung mit mustergiltiger Herausgabe und Übersetzung neuer Texte verbunden, Hoffmanns Buch *De hermeneuticis apud Syros Aristotelis. Lipsiae 1869* (in zweiter Auflage 1873). Obgleich sie ihren Gegenstand nicht erschöpfend behandeln konnte, stellt sich die in allen ihren verschiedenen Teilen gleich mustergiltige Spezialarbeit des Deutschen der bahnbrechenden allgemeinen Skizze des Franzosen ebenbürtig zur Seite. Ich kann nur an das alte *in magnis voluisse sat est* erinnern, indem ich gestehe, dafs sie das Vorbild meines Unternehmens bildet, das in weiterem Umfange syrische Texte philosophischen Inhaltes nicht nur bekannt geben, sondern ihr Verständnis und ihre Würdigung durch Übersetzung und Beifügung litteraturgeschichtlicher Untersuchungen fördern soll.

Vor allem hat sich nach langer Erwägung des Für und Wider das Beispiel Hoffmanns für mich bezüglich der Anordnung des Stoffes als mafsgebend erwiesen. So sehr mir, wäre ich meiner persönlichen Neigung gefolgt, eine historische Reihenfolge der Texte entsprochen haben würde, weil sie den geschichtlichen Entwickelungsgang des syrischen Aristotelismus hätte hervortreten lassen, entschlofs ich mich zuletzt doch eine sachliche zu befolgen, zusammen zu stellen nicht, was der einzelne Syrer oder eine bestimmte syrische Schule für das Gesamtgebiet der aristotelischen Philosophie, sondern was die Gesamtarbeit der älteren Syrer für einen einzelnen Teil des aristotelischen Systems geleistet hat. Für die praktische Brauchbarkeit der Sammlung schien es mir günstiger, wenn je ein Band als in sich geschlossenes Ganzes nach Art der Arbeit Hoffmanns, nicht als das blofse Bruchstück eines Textebuches zu dem litteraturgeschichtlichen Abrifs Renans ans Licht träte.

---

1) *Analecta Syriaca. Londinii 1858.* S. 134—158.
2) *Anecdota Syriaca. IV. Lugduni Batavorum 1875.* S. 1—32. 1—30. cf. 99—113.
3) *The syriac versions of the categories of Aristotle* in *Hebraïca* IX, S. 166 bis 215.
4) *Das Quadrivium aus Severus bar Šakkû's Buch der Dialoge. Leipzig 1896.*

In zwei anderen Punkten der äufseren Einrichtung dieser Sammlung glaube ich dagegen von Hoffmann abweichen zu sollen. Ich verzichtete nämlich einmal auf die mit griechischen Parallelstellen beschwerten Anmerkungen, mit denen er seinen Text begleitete. Wirklich erschöpfende griechische Quellennachweise werden mindestens solange unmöglich sein, als noch nicht alle erhaltenen Arbeiten des späteren griechischen Aristotelismus veröffentlicht sind, und blindlings ungefähre Parallelstellen zusammenzutragen, wäre zwar leicht, aber — so scheint es mir — noch mehr als müfsig, wäre für eine methodische Quellenforschung sogar verwirrend. Ferner verzichtete ich auf das lateinische Sprachgewand, das Hoffmann seiner Arbeit gab. Nicht weniger als eine wohlberechtigte briefliche Warnung Nöldekes hat die eigene Überzeugung, dafs kaum irgend eine Sprache zur Übersetzung semitischer Texte und zur Behandlung semitistischer Gegenstände minder geeignet ist als die lateinische, mich davon abgehalten ein Experiment zu wiederholen, zu dem ich mich in meinen *Lucubrationes Syro-Graecae* nur herbeiliefs, weil jene Erstlingsarbeit als klassisch-philologische Inauguraldissertation gelten sollte und als solche in Leipzig nach altem Brauche noch immer in dem fragwürdigen Aufputze pseudociceronianischer Sprache auftreten mufste.

Allerdings auch der Übertragung in ein lesbares Deutsch scheinen syrisch-philosophische Texte zu spotten. Die Syrer mufsten hundertfach ihrer Sprache Zwang anthun, um dem so oft schon im Griechischen wenig anmutigen schulmäfsigen Ausdruck aristotelischen oder aristotelisierenden Denkens gerecht zu werden. In Terminologie und Syntax macht sich überall eine mechanische Nachbildung griechischer Diction geltend. Es ist nicht irgend ein freies, in natürlicher Eigenart erwachsenes, wenn auch noch so dunkles oder schwieriges, sondern ein ganz und gar künstliches, von den Foltern und Schrauben einer lebensfremden Schulmeistermache verrenktes Idiom, dem hier der Übersetzer gegenübersteht. Nur durch langatmige Umschreibungen und unter reichlicher Zuhilfenahme lateinisch-deutscher Fremdwörter à la Quidität und Quotität — so scheint es — könnte er selbst in sehr verkünstelter Weise derartiges nachbilden. So habe ich mich denn nach vielem Zögern für einen, soweit ich sehe, bisher noch nicht gemachten Versuch entschieden. In eine ihrem Grundtenor nach deutsche Übersetzung füge ich, wo es irgend angeht, in möglichst weitem Umfange die Sprache der griechischen Termini ein, der das Syrisch der Verfasser sklavisch nachgebildet ist. Ich zweifle nicht daran, dafs ich im Einzelnen hier bald zu viel, bald zu wenig gethan habe. In der Sache selbst, hoffe ich, wird mein Verfahren auf die Dauer keine ernste Mifsbilligung finden, wenn es auch beim ersten Hinsehen manches Auge verletzt. Andere

als mit der griechischen Terminologie des Aristoteles und der Aristotelescommentatoren vertraute Leser werden meine Übersetzungen ohnehin nicht finden; solchen aber sollte es nur angenehm sein können, wenn sie überall den ihnen geläufigen griechischen Ausdruck, nicht die Umschreibung eines ihnen unbekannten syrischen antreffen.

Ebenso gebe ich mich der Hoffnung hin, daſs man sich mit der von mir gewählten Begrenzung des Gegenstandes leicht wird einverstanden erklären können. Ich beschränke mich zunächst grundsätzlich auf die Syrer des V. bis VIII. Jahrhunderts. Im IX. Jahrhundert ist die Sprache der syrisch-christlichen Aristoteliker regelmäſsig die arabische. Das gilt von der um den groſsen Ḥunain ibn Isḥāq sich gruppierenden älteren, so gut als von der, wie es scheint, an Abū Isḥāq Ibrāhīm al-Quwairī anknüpfenden jüngeren Gelehrtenschule von Bagdād. Was ferne vom Chalifenhofe in dieser Zeit noch in syrischer Sprache geschrieben wurde, wie der Aristotelescommentar des Mūšē bar Kēφō, ist beinahe spurlos untergegangen. Es folgt die Periode tiefsten Standes der aristotelischen Studien der Syrer und dann eine scheinbar glänzende Wiedergeburt derselben in der Zeit der mit Dionysios bar Ṣalīβī und der Schule des Šemʿōn Šanqᵉlāwājā beginnenden allgemeinen Renaissance syrischen Geisteslebens bis zum Ende des 13. Jahrhunderts. Aber der Aristotelismus der neuen Epoche zeigt ein wesentlich verändertes Gesicht. Aus Lehrern sind die Syrer Schüler der Araber geworden. An die Stelle des Aristoteles selbst und seiner griechischen Commentatoren treten für sie als Quelle philosophischer Belehrung Abhandlungen wie diejenige des al-Kindī, al-Fārābī oder der Ichwān al-Ṣafā und encyklopädische Werke wie diejenigen des Ibn Sīnā. In jedem Falle durchaus unselbständig, übertragen jetzt die syrischen Aristoteliker die arabische Philosophie ins Syrische, ähnlich wie einst Cicero die griechische ins Lateinische übertragen hatte. Für eine Darstellung der original-syrischen Philosophie und ihrer Litteratur kommen ihre Arbeiten nur soweit in Betracht, als sie neben arabischen auch ältere syrische Texte als Quelle benützen. Das ist beispielsweise noch ziemlich durchgängig bei dem vielleicht überhaupt nicht erst dieser letzten Periode des syrischen Aristotelismus angehörenden Bāzūδ, bereits entschieden weniger bei Severus bar Šakkū, so gut wie gar nicht mehr bei Bar-ʿEβrōjō der Fall, dessen ganze philosophische Schriftstellerei in der Caprice gipfelt, der Ibn Sīnā seines Volkes zu sein.

Im Gegensatz zu dieser zeitlichen Beschränkung glaubte ich in einer anderen Hinsicht dagegen die Grenzen nicht zu eng abstecken zu sollen: soferne nämlich gewiſs auch die syrisch-arabischen Aristotelesbiographieen und die Leistungen der Syrer für die εἰςαγωγή einzubegreifen waren. Bezüglich der εἰςαγωγή wird man meinen

Standpunkt sofort als begründet anerkennen. Die Schrift, die in der lateinischen Übersetzung des Boëthius auch für das Abendland lange Zeit das Grundbuch der formalen Logik war, hat Syrern und Arabern stets als erstes der Bücher des aristotelischen Organons gegolten. Selbst ein Ibn Rušd vermochte sich ihrer Auctorität nicht zu entziehen und inferiorere Geister haben sie wohl auch kurzer Hand zu einer eigenen Arbeit des Stagiriten gestempelt.[1]) Wenn nicht alles täuscht, hat es sogar in der Entwickelung der syrischen Philosophie nicht an Zeiten und Kreisen gefehlt, deren ganzes „aristotelisches“ Studium in dem Studium des Büchleins von den *πέντε φωναί* bestand. — Auch das wird mir unbedingt zugegeben werden, daſs, nachdem ich mich für eine sachliche Anordnung des Stoffes entschieden hatte, an die Spitze der Sammlung die Beantwortung der Frage treten muſste: „Was haben die Syrer über Person und Lebensumstände des Aristoteles gewuſst und aus welchen Quellen haben sie ihr Wissen geschöpft?“ Bedenken könnte nur erwecken, daſs ich es nicht bei der Edition der zwei in syrischer Sprache erhaltenen *γένη* bewenden lieſs, sondern es unternahm auch das gesamte auf syrischer Grundlage ruhende arabische Material zur Biographie des Stagiriten aufzuarbeiten. Ob ich das Richtige gethan habe, mögen die Leser beurteilen. Ich würde zufrieden sein, wenn das, was ich hier — auf das Gebiet der arabischen Litteratur übergreifend, — biete, nicht als wertlos empfunden wird, gleichviel, ob man mit der Stelle einverstanden ist, an der ich es biete, oder nicht. Nachdem ich soweit gegangen war, hätte es vielleicht nahe gelegen, auch noch einen Schritt weiter zu gehen. Auch jenseits der drei syrischen Biographieen, auf welche ich die arabischen Nachrichten glaube zurückführen zu dürfen, eröffnen sich ja die bedeutsamsten Fragen. Welches ist das Verhältnis dieser zu den erhaltenen griechischen? Welches sind die gemeinsamen Quellen der griechischen und der syrisch-arabischen Überlieferung und auf welche Quelle geht die einzelne biographische Nachricht zurück? Welche Quellen oder welche Quelle hat vor allem Ptolemaios Chennos in seinem *πίναξ τῶν Ἀριστοτέλους συγγραμμάτων* verwertet? Welches ist das Verhältnis dieses *πίναξ* zu Andronikos von Rhodos? — Es scheint, als würde erst die Antwort auf derartige Fragen einigermaſsen die mühevolle Arbeit belohnen, die zunächst auf dem Trümmerfelde wirr durcheinander geworfener syrisch-arabischer Überlieferung zu thun war, und doch fürchtete ich, wenn ich sie zu geben versuchte, zweifellos über den natürlichen Rahmen meines gegenwärtigen Unter-

---

1) Vgl. die Bemerkungen Steinschneiders *Beihefte XII*, S. 97 ff., die Ausführung Ibn Chaldūn's *Prolégomènes ed.* Quatremère III, S. 112 und die blühende Verwirrung bei al-Jaʿqūbī ed. Houtsma I, S. 144f. bezw. *Z.D.M.G.* XLI, S. 420 ff.

nehmens hinauszugehen. Was ich etwa in diesem Sinne zu sagen hätte, sollte an anderer Stelle gesagt werden. Mindestens mit den nur sehr scheinbar abschliefsenden ersten Teil der Untersuchungen Littigs zu Andronikos von Rhodos[1]) werde ich mich auf Grund meiner Behandlung des Ptolemaios-*πίναξ* noch irgendwo und irgendwie auseinandersetzen müssen.

Auch ohne derartige Streifzüge auf das rein gräcistische Gebiet genügen die Biographieen und die *εἰςαγωγή*-Commentare völlig, um diesen ersten Band zu füllen. Der zweite, dritte und vierte soll, so Gott will, die syrischen Erklärungsschriften zu je einer der drei ersten Schriften des Organons, ein fünfter endlich Metaphysik, Physik und Psychologie des Aristoteles bei den Syrern zum Gegenstand haben. Zu den späteren logischen Schriften und zur *πρακτικὴ φιλοσοφία* werden sich nennenswerte Syriaca aus älterer Zeit schwerlich beibringen lassen.

Ich kann diese einleitenden Bemerkungen nicht schliefsen, ohne mit warmer Dankbarkeit der vielfachen Unterstützung zu gedenken, deren bisher meine Arbeit auf einem noch so wenig bebauten Felde sich zu erfreuen hatte. Se. Kgl. Hoheit der Grofsherzog von Baden hat durch die gnädige Bewilligung eines Stipendiums aus dem Fonds für Künste und Wissenschaften mir eine vom Ende Februar bis Ende Juni 1897 dauernde Studienreise nach Rom und anderen Städten Italiens ermöglicht, die neben syrisch-patristischen, vor allem meinen syrisch-aristotelischen Studien zu Gute kam. Mein lieber Vater, der verstorbene Grofshzgl. Landgerichtspräsident R. Baumstark in Mannheim, der älteste und treueste Freund meiner wissenschaftlichen Bestrebungen, von aufrichtigster Teilnahme für alles erfüllt, was mit Hellas im Zusammenhange steht, hat auch diese Arbeit — oft in schweren Tagen — mit regem Interesse verfolgt und durch materielle Aufwendungen gefördert, vor allem indem er schon im Spätherbst 1896 mir einen ersten, kürzeren Studienaufenthalt in Rom möglich machte. Herr Professor Dr. J. Ruska in Heidelberg hat in selbstlosester Weise für mich die in diesem Bande gedruckten Stücke des Severus bar Šakkū aus der ihm von der Kgl. Universitätsbibliothek zu Göttingen zur Verfügung gestellten Handschrift abgeschrieben. Die Verlagsbuchhandlung B. G. Teubner in Leipzig hat durch die Verlagsübernahme das Anslichttreten meiner Arbeitsergebnisse ermöglicht. Die Kgl. Bibliothek zu Berlin hat mir im Sommer 1896 in den Räumen der Grofshzgl. Hof- und Landesbibliothek zu Karlsruhe, im Winter 1897—98 in denen der Grofshzgl. Universitätsbiblio-

---

1) *Andronicos von Rhodos I. Programm des Königl. Maximiliansgymnasiums. München 1890.*

thek zu Heidelberg die bequeme Benützung wertvoller Handschriften ermöglicht. Ebenso ist das Entgegenkommen, das ich auf der Bibliotheca Apostolica Vaticana, der R. Biblioteca Vittorio Emanuele, R. Biblioteca Casanatense, R. Biblioteca Corsini zu Rom und der R. Biblioteca Laurenziana zu Florenz bei anhaltender oder häufigerer kürzerer Arbeit, sowie zwecks einzelner Feststellung auf der R. Biblioteca Nazionale in Neapel, der Bibliothek des Palazzo Barberini in Rom und der Bibliothek in Parma fand, über mein bescheidenes Lob weit erhaben. Die Kaiserl. Universitäts- und Landesbibliothek zu Strafsburg, die Grofshzgl. Universitätsbibliotheken zu Freiburg i. Br. und Heidelberg und die Bibliothek der Deutschen Morgenländischen Gesellschaft setzten mich sodann durch die Zusendung gedruckter Litteratur in den Stand den weitaus gröfsten Teil dieses Bandes in dem stillen Frieden eines bibliothekfernen Erdenwinkels auszuarbeiten. Endlich hat Herr Geh. Rat Dr. E. Sachau in Berlin mit zuvorkommendster Liebenswürdigkeit mir die Druckbogen seines Kataloges der syrischen Handschriften der Kgl. Bibliothek zu Berlin zur Verfügung gestellt. Nicht vergessen kann und will ich auch des deutschen Hauses in Rom, das mir während einer Zeit von annähernd fünf Monaten bei der Vorbereitung dieser Veröffentlichung in den Jahren 1896 und 1897 Gastfreundschaft gewährte und nun seit geraumer Zeit wieder gewährt, des Campo santo dei Tedeschi. Seinem hochverdienten Rector Msgr. A. de Waal und zahlreichen römischen Freunden sei für vieles Gute, das sie mir erwiesen, auch hier nochmals von Herzen gedankt. Mehr als zwei Jahre sind leider verstrichen zwischen dem Abschlufs des Manuscriptes und der Beendigung der Drucklegung dieses Buches, Jahre, in denen eine mir erbarmungslos auferlegte Überanstrengung und die durch diese herbeigeführte tiefe Schädigung meiner Gesundheit, Sorge um liebe Kranke und Trauer um liebe Tote mich fast auf dasselbe vergessen liefsen. Frohen Sinnes hoffte ich es hinauszugeben, allen Freunden zum Grufs. Jetzt ist es ausschliefslich ein tief wehmütiges *ἐνάγισμα* geworden für drei teure Menschen, deren Andenken ich es widme, weil ich es den Lebenden nicht mehr überreichen durfte, für die besten Eltern und für den geistesgewaltigen Lehrer — *Εἰρήνη ὑμῖν.*

Rom im Sommer 1900.

Dr. Anton Baumstark.

Inhalt.

Druckfehler.

Von Erheblichkeit ist es, dafs gelesen werde:
S. 86, 96 und 103 *προβλήματα ξη* für *προβλήματα ζη*.
S. 192 ܫ für ܓ und ܦ für ܢ.
S. 196 ܓ für ܓܒ.

Für Anderes — wie das irrige Rénan statt Renan S. V Anmk., Iaḥjā statt Jaḥjā S. 55 und auf ähnlicher Stufe Stehendes — bitte ich hiermit stillschweigend um Vergebung nachsuchen zu dürfen.

A. B.

SYRISCH-ARABISCHE
BIOGRAPHIEEN DES ARISTOTELES.

Was wir von Nachrichten über das Leben des Aristoteles in syrischer Sprache besitzen, ist nach Umfang wie nach innerem Gehalte ungemein geringfügig. Trotz der hohen Bedeutung, die dem *φιλόσοφος* schlechthin für die gesamte Kultur der christlichen Syrer zukommt, hat die Thatsache nichts Überraschendes. Die gewaltigen Erschütterungen, die der Vorderorient durch die türkischen und die mongolischen Invasionen erlitt, und noch mehr das verhängnisvolle Absterben litterarischer Bildung und Produktivität, das wir seit Beginn des 14. Jahrhunderts bei der syrischen Nation beobachten, haben in die Bestände der älteren syrischen Litteratur furchtbar Bresche gelegt. Wir begegnen dieser Erscheinung ziemlich gleichmäſsig auf allen Gebieten. Es kann uns nicht in Erstaunen setzen, sie besonders stark bei einem Gegenstande wahrzunehmen, der ein um so beschränkteres Interesse fand und finden muſste, je ausschlieſslicher im Laufe der Jahrhunderte eine einseitig theologische Richtung alle geistigen Lebensregungen der Syrer beherrschte.

Des Porphyrios *φιλόσοφος ἱστορία* war, wie Ibn al-Nadīm *Fihrist* I 245, 12 ff. nach Ibn al-Chammār bezeugt, ins Syrische übersetzt. Ibn al-Nadīm hat sogar das vierte Buch dieser Übersetzung noch selbst gesehen, wie er *Fihrist* I 253, 18 versichert, und wir werden nicht zweifeln dürfen, daſs sie das ganze griechische Original wiedergab, während allerdings eine aus ihr geflossene arabische Übersetzung sich nur auf zwei Bücher — wohl die beiden ersten[1]) — erstreckte. Dies war weitaus die beste philosophengeschichtliche Quelle, die den älteren Syrern zu Gebote stand. Für Aristoteles versagte sie, da nach dem ausdrücklichen Zeugnis des Eunapios[2]) Porphyrios die Entwickelung der griechischen Philosophie nicht über Platon und seine Zeitgenossen hinab verfolgte, was unmöglich heiſsen kann, daſs er auch noch den Aristoteles behandelt habe.

Neben dem Werke des Porphyrios kommen wesentlich noch zweierlei Quellen für die Kenntnisse der Syrer auf dem Gebiete griechischer Philosophengeschichte in Betracht. Das sind einmal

1) Haltlos ist die Vermutung Steinschneiders, *Beihefte* XII S. 99, der an die Bücher 1 und 4 denkt. Denn was *Fihrist* I 253 über Buch 4 gesagt wird, bezieht sich auf die syrische Übersetzung.

2) *Vitae sophist.* p. 2: ἀλλ' ὁ μὲν Πορφύριος, οὕτω συμβάν, εἰς Πλάτωνα ἐτελεύτα καὶ τοὺς ἐκείνου χρόνους.

die den griechischen Handschriften vorgesetzten γένη, die naturgemäfs vielfach zusammen mit den ihnen folgenden Texten übertragen wurden, dann aber die litteraturgeschichtlichen Notizen der griechischen Chronographen späterer Zeit, von denen — soviel wir mit Bestimmtheit zu sehen vermögen — Eusebios, Anianos und ein gewisser Andronikos, Zeitgenosse des Kaisers Iustinianos, den Syrern in Übersetzung zugänglich waren[1]). Hier wäre denn ein doppelter Ausgangspunkt mindestens für einen grofsen Teil der syrischen Tradition über das Leben des Aristoteles gegeben, und in der That können wir in dem Wenigen, was uns unmittelbar erhalten ist, noch deutlich den syrischen Niederschlag der einen wie der anderen Art griechischer Überlieferung neben einem Beispiele von Verschmelzung beider Äste der Tradition erkennen.

Den Überlieferungszweig der griechischen γένη vertreten zwei syrische Lebensskizzen dieser Art, die als Vorsatzstücke einer Übersetzung der *Κατηγορίαι* auf uns gekommen sind. Die eine ist unter der — keinen Menschen irre führenden — pseudepigraphen Etikette Ammonios in der einzigen Handschrift cod. Berol. Sachau 226 fol. 13a. b., die andere anonym in derselben Handschrift fol. 13b. 14a sowie in einer leicht abweichenden Textrecension in cod. Vat.

1) Das Werk des Eusebios war durch die ganze syrische Kirche verbreitet. Auszüge enthalten z. B. die codd. Mus. Brit. Add. 12155. 14621. 17194. Berol. Sachau 130. Die Mehrzahl der syrischen Chronographen älterer Zeit scheint sich ausschliefslich seiner Führung anvertraut zu haben, so der *Fihrist* I 15. 239. 246 und Ibn Abī Uṣaibi'a I 76f. citierte Isḥāq, der Eremit, — nicht wie Steinschneider annimmt (*Beihefte* V 21), eine Person mit Isḥāq ibn Ḥunain —, von dem ein in Europa noch nicht vertretenes Werk *de scopo secreto oeconomiae divinae* in einer Handschrift des Muttergottesklosters bei Alqōš erhalten ist, die Anonymi der codd. Mus. Brit. Add. 14643 (ed. Rödiger, *Chrestomathia Syriaca*². S. 105 ff. Land, *Anecdota Syriaca* I 2—22, vgl. *Eusebius* ed. Schöne II 201 ff.) und 17216 und Pseudo-Dionysios (ed. Tullberg, *Upsala 1850*). Die Fortsetzung des Jakobus von Edessa (cod. Mus. Brit. Add. 14685, vgl. Wright, *A short history* S. 147 ff.) setzt seine Chronographie als die eigentlich kanonische voraus. — Über Anianos vgl. Gelzer, *Sextus Julius Africanus und die byzantinische Chronographie* II S. 403 ff. Er ist die charakteristische Hauptquelle Michaëls d. Gr. (vgl. die armenische Bearbeitung *trad. p.* Langlois S. 18. 21. 26. 87), aus dem auch die zahlreichen Citate bei Bar-'Eβrōjō stammen. Auf eine andere Mittelquelle geht dasjenige bei Al-Bīrūnī ed. Sachau S. 21 zurück. — Ein Bruchstück der syrischen Übersetzung des Andronikos, über dessen Zeit Elias von Nisibis cod. Mus. Brit. Rich. 7197 fol. 88 belehrt (vgl. *Catalogus cod. manuscr. orient. qui in Mus. Brit. asservantur. P. I codd. syr. et carsh. amplectens ed.* Rosen *et* Forshall S. 88. *Bar-'Eβrōjō Chron. eccles. ed.* Abbeloos-Lamy I 6 Anmk. 1), enthält cod. Mus. Brit. Add. 25875 fol. 776—796 (Völkertafel). Citate aus seiner Chronographie finden sich vereinzelt in den Briefen des Jakobus von Edessa an Johannes Stylites (cod. Mus. Brit. Add. 12172 fol. 92a) und des Johannes Stylites an Daniel von Arab (cod. Mus. Brit. Add. 12154 fol. 291a), bei Michaël d. Gr. *trad. p.* Langlois S. 36 und Ibn Abī Uṣaibi'a I S. 73, in grofser Zahl bei Bar-'Eβrōjō, der das Werk unmittelbar benützt zu haben scheint. — Endlich sind die drei Griechen gleichmäfsig ausgebeutet in der Chronographie des Elias von Nisibis (cod. Mus. Brit. Rich. 7197 fol. 3b. 6b—9b. 88a.b. 97b).

Syr. 158 fol. 27a. b. und dessen Tochterhandschriften cod. Orient. Medic. Pal. 196 fol. 13b und cod. Paris. Anc. fonds 161 fol. 11a erhalten. Wir werden noch Gelegenheit haben, näher auf sie einzugehen.

Die Ausläufer der chronographischen Überlieferung suchen wir naturgemäfs bei den syrischen Historikern. Aber gerade hier ist wieder das Beste nicht erhalten. Im Allgemeinen sind die Arbeiten des ganzen uns zunächst beschäftigenden Zeitraumes untergegangen. Nur die ziemlich ebenso kritiklose als fleifsige Compilation des Pseudo-Dionysios aus den letzten Jahrzehnten des 8. Jahrhunderts bietet einigen Ersatz für Verlorenes. Hier lesen wir denn (*[Ps.-]Dionysii Telmaharensis chronici liber primus. Upsalae 1850*) ed. Tullberg S. 59 nach Erwähnung der Gründung von Alexandreia durch Alexandros d. Gr. ܒܗܢܐ ܙܒܢܐ ܡܫܬܘܕܥܝܢ ܐܢܟܣܝܡܢܝܣ ܘܐܦܝܩܘܪܘܣ ܘܐܪܝܣܛܘܛܠܝܣ d. h. „in dieser Zeit waren bekannt Anaximenes, Epikuros und Aristoteles“. Die hübsche Zusammenstellung sieht ganz dem biedern Mönchlein aus Zuqnīn bei Āmid ähnlich, dem man Unrecht that, indem man seit Assemani seine zusammengeflickte Klosterchronik mit dem historischen Werke des grofsen Patriarchen Dionysios († 845) identificierte[1]). Steigen wir in die Zeit der syrischen Renaissance herab, so dürfen wir vielleicht hoffen, in dem Geschichtswerke des Patriarchen Michaël I. († 1199) Besseres zu finden. Leider ist noch immer weder der syrische Text, noch die, wie es scheint, getreue arabische Übersetzung zugänglich gemacht. Was die in französischer Übersetzung veröffentlichte wenig zuverlässige armenische Bearbeitung bietet, ist dürftig und ungenau. Wir lesen (*Chronique de Michel le Grand. Venise 1868*) trad. par Langlois S. 76 unter Philippos dem Makedonen: *„Les philosophes Aristote et Épicure florissaient de son temps“*. Die neben Michaël von Bar-ʿEβrōjō, wie die bereits von Michaël benützten Historiker der jüngeren Epoche sind gleich denen der älteren verloren.

Bar-ʿEβrōjō selbst hat Elemente der chronographischen Überlieferung mit solchen, die aus syrisch-griechischen *γένη* stammen, verbunden, wenn er in der syrischen Chronik (*Chronicon syriacum. Paris 1890*) ed. Bedjan S. 33 unter Arses von Persien bemerkt: ܒܗܢܐ ܙܒܢܐ ܡܫܬܘܕܥܝܢ ܣܘܩܪܛܝܣ ܘܦܠܛܘܢ ܘܐܪܝܣܛܘܛܠܝܣ ܦܝܠܘܣܘܦܐ. ܦܠܛܘܢ ܕܝܢ ܡܝܬ ܟܕ ܐܝܬܘܗܝ ܒܪ ܫ̈ܢܝܢ ܦܒ. ܘܩܡ ܒܕܘܟܬܗ ܣܦܣܝܦܘܣ ܒܪ ܚܬܗ. ܘܗܘ ܐܪܝܣܛܘܛܠܝܣ. ܟܕ ܐܦܝ ܠܡܠܦܢܘܬܗ ܗܘܐ: ܐܠܐ ܠܐ ܫܠܡ ܠܦܠܛܘܢ ܪܒܗ. d. h. „in dieser Zeit waren bekannt Sokrates, Platon und Aristoteles, der Philosoph. Platon starb aber im Alter von 82 Jahren, und es

1) Vgl. Nöldeke in *Zeitschrift für die Kunde des Morgenlandes* X S. 160—170 auf Grund der Ausgabe des vierten Teiles: *Chronique de Denys de Tell Mahré. IV Partie publiée et traduite par* J. R. Chabot. *Paris 1895.*

folgte ihm nach sein Neffe Speusippos und mit nichten Aristoteles, da er, obgleich sein Schüler, mit seiner Sekte nicht übereinstimmte.“ Denn einmal ist klar, daſs der ganzen Stelle chronographische *ἀκμή*-Ansätze zu Grunde liegen. Andererseits weist die Nennung des Speusippos unwidersprechlich auf Benützung des erhaltenen anonymen syrischen *γένος* oder einer ihm nächstverwandten Quelle hin. In der ganzen orientalischen Überlieferung kennen nämlich nur jenes *γένος* und unsere Stelle den Neffen Platons als den glücklicheren Rivalen des Aristoteles in der Nachfolgefrage, während sonst überall Speusippos durch Xenokrates verdrängt ist, eine Geschichtsfälschung, die vorbereitet erscheint schon in neuplatonischen Stellen wie Ammonios *in Porphyrii Isagogen* ed. Busse S. 46: *μετὰ γοῦν τὴν τοῦ Πλάτωνος τελευτὴν διεδέξαντο τὴν διατριβὴν αὐτοῦ ὅ τε Ἀριστοτέλης καὶ ὁ Ξενοκράτης καὶ ὁ μὲν Ἀριστοτέλης ἐν Λυκείῳ, ὁ δὲ Ξενοκράτης ἐν τῇ Ἀκαδημίᾳ.*

Soweit über die erhaltenen echt syrischen Nachrichten zum Leben des Aristoteles. Überhaupt nicht ihnen zuzuzählen ist eine zweite Stelle der syrischen Chronik — ed. Bedjan S. 34 —, an der Bar-ʿEβrōjō eingehender über den Philosophen aus Stageira spricht. Denn sie beruht ausschlieſslich auf dem Aristotelesartikel des Ibn al-Qifṭī, also auf einer arabischen Quelle. Aber allerdings die arabischen Berichte über Aristoteles selbst beruhen wieder auf uns nicht mehr vorliegenden syrischen. Wenn irgend etwas in Wissenschaft und Litteratur der Araber, setzt ja die arabische Überlieferung griechischer Philosophengeschichte das Mittelglied syrischer Übersetzungen oder Bearbeitungen der griechischen Originalquellen voraus. Daſs der arabische Text der *φιλόσοφος ἱστορία* aus einem syrischen geflossen war, haben wir bereits gehört. Handschriften einleitende *γένη* wurden natürlich wie die Texte griechischer Philosophen selbst wenigstens in der Regel durch Vermittelung einer syrischen Version zu den Arabern gebracht. Daſs vollends kein unmittelbarer Zusammenhang zwischen der griechischen Chronographie und der historischen Litteratur der Araber besteht, lehrt ein einziger Blick auf die letztere. Wohl stehen schon seit dem Anfange arabischer Geschichtschreibung groſsen Stiles denjenigen Historikern, welche die Geschichte der vorchristlichen Welt wesentlich nur nach persischen und jüdischen Quellen erzählen, solche gegenüber, bei denen wir den Königslisten der griechischen Chronographen begegnen. Man denke nur an al-Jaʿqūbī. Aber eben das Alter solcher chronographischer Elemente in der arabischen Litteratur schlieſst die Annahme ihres unmittelbaren Überganges aus dem Griechischen aus. Oder sollen wir wirklich allen Ernstes glauben, bereits al-Jaʿqūbī habe seinen unmittelbar aus dem Griechischen übersetzten arabischen Eusebios oder Anianos zur Hand gehabt? — Dafür endlich, daſs

die Araber etwa den Syrern nicht bekannte griechische Quellen zur Philosophengeschichte heranzuziehen in der Lage gewesen wären, spricht nichts. Kein Araber nennt eine griechische Gesamtdarstellung der Philosophengeschichte außer derjenigen des Porphyrios, die auch nur fünfmal — von Ibn Abī Uṣaibiʿa I 37 f. 42 f., Ibn al-Qifṭī s. v. امبيدقليس und فوثاغورس und al-Šahrastānī ed. Bulaq II 17 (deutsche Übersetzung von Haarbrücker, *Halle 1851*. II 86) — ausdrücklich citiert wird[1]), und auch von Einzelwerken fehlt jede Spur. Denn, wenn Ḥunain ibn Isḥāq in dem sofort näher zu berührenden Spruchbuche Berührungen mit sokratischen Schriften Xenophons verrät[2]), so hat er unmittelbar nicht aus diesen, sondern aus spätgriechischen Gnomologien geschöpft, die ihm überdies möglicherweise schon in syrischer Übersetzung vorlagen. — Wir dürfen und müssen mithin die arabischen Nachrichten zum Leben des Aristoteles — als auf syrischer Grundlage beruhend — ergänzungsweise für das zu entwerfende Gesamtbilde dessen, was die Syrer des 5. bis 8. Jahrhunderts über diesen Gegenstand wußten, heranziehen.

Man möchte vermuten, Resten syrischer Aristotelesbiographieen mindestens so gut als irgendwo in dem arabischen Sentenzenwerke zu begegnen, in dem der größte aller syrischen Gelehrten des Mittelalters Ḥunain ibn Isḥāq († 873) einen Abriß griechischer Spruchweisheit gab, dem *Kitāb nawādir al-falāsifa wal-ḥukamāʾ waʾādāb al-muʿallimīn al-qudamāʾ* (Buch der Kuriositäten der Philosophen und Weisen und der Lebensregeln der alten Lehrer), das als Muster seiner Gattung seinen Einfluß durch jüdische Vermittelung bis tief ins christliche Abendland hinein und im Orient selbst bis zu Persern, Türken und Abessiniern erstreckte[3]). Abgesehen von dem rein gno-

---

1) Nicht hierher gehören die Citate Ps.-Dionysios *ed.* Tullberg 41, Michaēl *trad. p.* Langlois S. 65 — von mir nachgewiesen in *Philologisch-Historische Beiträge Wachsmuth ..... überreicht. Leipzig 1897.* S. 153 —, Bar-ʿEβrōjō *Hist. dynast. ed.* Ṣālḥānī S. 51. 60 f., al-Šahrastānī ed. Bulaq II 17 (Haarbrücker II 145), die vielmehr aus den *Χρονικά* stammen. Hiernach ist zu berichtigen Nauck *Porphyrii .... opuscula tria* S. IX.

2) Vgl. Knust, *Mitteilungen aus dem Eskurial* S. 681 s. v. Xenophon.

3) Das arabische Original ist erhalten in cod. Escurial 756 und — unvollständig — in cod. arab. Monac. 651. Vgl. Aumer, *Katalog der orient Hsch. zu München* S. 286 ff. A. Müller, *Z. D. M. G.* XXXI S. 506 ff. Weit zahlreicher sind die Handschriften der hebräischen Übersetzung des J^{e}hūdā b. Š^{e}lōmō al-Charīzī (verzeichnet bei Steinschneider, *Hebräische Übersetzungen* S. 350. Nachtrag S. XXVII), die dreimal — Riva 1562, Luneville 1804, Frankfurt a. M. 1896 — gedruckt wurde. Die spanische Übersetzung *Proverbios buenos* ist nach den codd. Escur. LIII 2 und hIII 1 veröffentlicht von Knust, *Mitteilungen aus dem Eskurial* (*Bibliothek des litterarischen Vereins in Stuttgart CXLI*), *Tübingen 1879*, S. 1—65; über die aethiopische vgl. Cornill, *Mashafa Falāsfa Tabibān. Das Buch der weisen Philosophen nach dem Aethiopischen untersucht. Leipzig 1875.* Nunmehr ist das Werk am besten zugänglich in der nach dem Hebräischen gemachten deutschen Übersetzung von Loewenthal, *Honein ibn Ishâk Sinnsprüche der Philosophen. Berlin 1896.* Über den Einfluß des Buches auf die

mologischen Hauptkapitel über Aristoteles (deutsche Übersetzung von Löwenthal) S. 108—116 tritt hier der Stagirite zweimal auf. In der umfangreichen, von den Handschriften der hebräischen Übersetzung bald an den Anfang, bald an den Schluſs des Werkes verschobenen Partie über Alexandros d. Gr. bekommen wir Proben seines angeblichen Briefwechsels mit dem königlichen Schüler und dessen Mutter Olympias. Die apokryphen Briefe entstammen einer von dem sog. Pseudo-Kallisthenes verschiedenen Form des Alexandrosromanes, die Ḥunain in einer Mehrzahl untereinander abweichender Recensionen vorlag, und scheinen in der That den Weg aus dem Griechischen ins Arabische durch die Zwischenstufe einer syrischen Übersetzung genommen zu haben. Aber was an biographischer Weisheit hinter ihnen steckt, das läſst sich auf einen Fingernagel schreiben: Aristoteles war der Lehrer des groſsen Alexandros — das ist Alles. Ein anderes Stück S. 62—69 beschäftigt sich mit dem jungen Aristoteles. Es steht in dem ersten von den „Versammlungen der Philosophen" (اجتماعات الفلاسفة) handelnden Teile des Werkes und ist von Ibn Abī Uṣaibiʿa I 61 ff. in seine Geschichte des Aristoteles aufgenommen worden. Die Sache ist wunderlich genug: Platon ist Prinzenerzieher an einem — echt orientalischen — Königshofe. Aristoteles sitzt mit dem hochgeborenen Zögling in der Prinzenschule. Es kommt der Tag des Examens. Öffentlich soll Sr. Hoheit die erworbene philosophische Spruchweisheit in zusammenhängendem Vortrage kundgeben. Der Vater König hat die pompösesten Vorbereitungen für die höfische Schulfeier getroffen und wohnt derselben persönlich bei. Aber der Prinz blamiert seinen Lehrer furchtbar. An Stelle des völlig Unwissenden und Unfähigen erbietet sich Aristoteles das vom Meister Gelernte am Schnürchen herzusagen, thuts und erntet Ehre und Bewunderung. Das Ganze ist offenbar eine Sage, in der, wenn auch noch so verzerrt, eine Ahnung von Platons Aufenthalt am Tyrannenhofe von Syrakus den eigentlichen Kern bildet. Ist sie griechisch? — Gewiſs nicht. Aber ebensowenig trägt sie das Gepräge einer in den frommen Mauern syrischer Klöster erfundener Mär. Dagegen ist das ganze Colorit echt und gut persisch. Nach Persien scheinen auch die merkwürdigen Namen des Königs und seines Sohnes zu weisen, die lebhaft an Namen erinnern, wie sie in der nicht ohne persischen Einfluſs aus der syrischen Übersetzung des Vindanios Anatolios aus Berytos durch Qusṭā ibn Lūqā zurecht gemachten „Griechischen Landwirtschaft" vorkommen[1]). Der

spätere Litteratur vgl. A. Müller a. a. O., Steinschneider, *Beihefte* V 26 f., wo die weit zerstreute ältere Litteratur registriert ist, und Loewenthal in seiner schätzenswerten Einleitung S. 27 ff. 33 ff., bezw. den in den Noten gegebenen Nachweisen.

1) Der König heiſst Dinfastanis, der Prinz Nitaforas, gewiſs keine

Spur persischer Quellen begegnen wir schliefslich auch anderswo in den *„Versammlungen der Philosophen“*[1]). War auch die unmittelbare Vorlage Ḥunains etwa eine syrische, so war sie doch eben eine Übersetzung aus dem Persischen, wie ja überhaupt die syrische Litteratur auch von Osten her aus Persien eine starke Befruchtung erfuhr, deren Zeugen noch heute mehrere bedeutende aus dem Pahlawī ins Syrische übersetzte Werke sind[2]).

Ḥunain steht nicht vereinzelt. In seiner Abhängigkeit vom Alexandrosroman wie in seiner Abhängigkeit von persischer Aristotelessage ist er geradezu ein Typus. So erscheint unabhängig von seiner Darstellung Aristoteles an der Bahre seines königlichen Zöglings bei Eutychius ed. Pocock S. 287 und al-Makīn (siehe Anmk. 3), ja durch arabische Vermittelung sogar in aethiopischer Alexandrossage[3]), und hier weist uns die Übereinstimmung mit Firdūsīs

---

gut griechisch klingenden Namen. Man vergleiche nun mit diesen die *Lucubrationes Syro-Graecae* S. 501 Anmk. 218 von mir angeführten aus dem كتاب الفلاسفة الرومية.

1) So erscheint S. 74 Anūširwān, S. 69 neben einem Griechen, einem Juden und einem Römer ein Perser als Disputant. Die Namen Nitaforas und (S. 69) Panisus kehren S. 57 in den zweifellos wesentlich persisch beeinflufsten Siegel- und Gurtsprüchen wieder. Christliches fehlt ganz, dafür findet sich — namentlich S. 58—61 — reichlich Ṣūfisches, wie bereits Loewenthal sah. Unsere Aristotelesgeschichte hat ihre nächste Parallele im *Sekander Nāmeh* des Niẓāmī. Vgl. Bacher, *Niẓāmīs Leben und Werke u. s. w. Göttingen 1871.* S. 78. Nach Persien weisen auch die goldenen Paläste und die Tempel mit Marmorböden und goldenen Statuen. Vgl. S. 58. 70 f. Völlig persisch ist auch die ganze höfische „Philosophen“-Sippe, der wir ähnlich in persisch-byzantinischen Dreikönig-Legenden begegnen, wie solche mir Herr Dr. Fr. Diekamp aus Münster mitteilte. Wie ganz anders auf dem Boden syrischer Klosterlitteratur die Philosophensage sich gestaltete, lehrt das Capitel V 13 der *Historia monastica* des Thomas von Marga (*ed.* Budge I 298, englisch II 531 f.), auf das Ruska, *Zeitschrift für Assyriologie* XII S. 13 f. hinweist. Dem Syrer wird der hellenische Philosoph zum mönchischen Asketen, dem Perser zum höfischen Schönredner. Hier bildet die Feenpracht orientalischer Architektur, dort die Wüste und die Höhle des Eremiten den Hintergrund. Dort gelangt der Geistesmann mit dem Beistande der Gnade von oben zur Erkenntnis des einen Gottes in drei Personen, hier ist sein höchstes Ziel eine kluge Lebensregel oder ein witziges Bonmot, Schlagfertigkeit im Extemporieren und Schönheit der Rede.

2) Unmittelbar aus dem Pahlawī flossen die ältere Übersetzung von *Qalīlay und Damnay* (*ed.* Bickell-Benfey. *Leipzig 1876*) und die Übersetzung des *Pseudo-Kallisthenes* (*ed.* Budge *1889*), beide zweifellos vor der Zeit Hunains. Vgl. Keith-Falconer, *Kalīlah and Dimnah. Introduction* S. XLIII ff. Nöldeke, *Beiträge zur Geschichte des Alexanderromanes.* (*Denkschriften d. Kaiserl. Akademie zu Wien 1890*) S. 11 ff. Wenigstens durch Vermittelung des Arabischen gehen die jüngere Übersetzung des indischen Märchens (*ed.* Wright. *Dublin 1884*) und der syrische *Sindbān* (*ed.* Baethgen. *Leipzig 1879*) auf eine Pahlawīvorlage zurück.

3) Vgl. Wallis-Budge, *The life and exploits of Alexander the Great being a series of translations of the Ethiopic histories of Alexander by the Pseudo-Callisthenes and other writers. London 1896.* I S. 255. II S. 432 (Anonymus über den Tod des Alexandros) I S. 220. II S. 376 f. (al-Makīn).

Königsbuch ed. Vullers 1804 ff. einmal ganz deutlich nach Persien als der Heimat der Sagenversion. Eine romanhafte Darstellung, ähnlich der Prinzenerziehungsanekdote Ḥunains und doch auch durchaus von ihr verschieden findet sich bei al-Dīnāwarī ed. Girgas S. 23, und dem Bilde eines Wundermannes Aristoteles, das ganz zu dem Bilde des Wunderknaben in der von Platon geleiteten Prinzenschule paſst, begegnen wir bei Abū Šākar ibn-al-Rāhib (am zugänglichsten bei Budge a. a. O. I S. 228 ff. aethiopisch, II S. 388—391 englisch) und nur teilweise in Abhängigkeit von diesem bei al-Makīn (Budge I S. 209 ff. II S. 357—363.

Nachdem Aristoteles der arabischen Welt einmal der Verfasser des *Sirr al-isrār* und aller von Ibn Abī Uṣaibiʿa I 68 f. aufgezählten und von Steinschneider *Beihefte* XII S. 71—91 besprochenen Schriften war, muſste sich notwendig um seine Person eine dem Charakter derartiger Litteratur entsprechende Sage ranken. Eine geradezu abergläubische Verehrung für die Auctorität des Stagiriten hatte dazu geführt, ihm eine Menge orientalischer Wunderbücher zuzuschreiben; nun führten diese dazu, daſs man ihn selbst zu einem orientalischen Wundermanne umgestaltete. Der historische Aristoteles der erst syrisch, dann arabisch übersetzten *ἀκροαματικά* hat seine Geschichte; der apokryphe Aristoteles der auf orientalischem Boden selbst entstandenen *ψευδεπίγραφα* hat seine Legende. Jene ist der Niederschlag syrischer Aristotelesbiographie, diese der Niederschlag persischer oder etwa auch jüdischer[1]) Aristotelessage.

Wir hatten den Satz aufgestellt, die arabischen Nachrichten über das Leben des Aristoteles hätten, weil auf solchen beruhend, als Ersatz für verlorene syrische zu gelten. Wir müssen hier sofort bei einer ziemlich umfangreichen Gruppe von Angaben eine Ausnahme konstatieren. Aber die Ausnahme stöſst die Regel nicht um. Neben der orientalischen Sage macht schon auf die universalhistorische Litteratur auch die griechisch-syrische Überlieferung seit Alters ihren Einfluſs geltend. Zunächst war es die chronographische Tradition, an die man sich hielt. So beschränkte sich Abū ʿĪsā Aḥmad ibn Alī, den Abū-l-Fidā *Historia anteislamica* ed. Fleischer S. 154 vor al-Šahrastānī ausschreibt, auf den chronographischen *ἀκμή*-Ansatz: ومنهم ارسطوطاليس وكان تلميذا لافلاطون وكان ارسطو المذكور فى زمن الاسكندر d. h. „zu ihnen (den griechischen Gelehrten) gehört Aristoteles. Er war ein Schüler Platons. Der genannte Aristoteles lebte in

1) Vgl. Ḥunain S. 50: „*so daſs wir diese Wissenschaft aus dem Griechischen, Hebräischen und Syrischen ins Arabische übersetzten*“, wobei er nur die Quellen der *nawādir* u. s. w., nicht wie Loewenthal annimmt, das von ihm aus der Ursprache übersetzte Alte Testament im Auge hat. Denn „*diese Wissenschaft*“ ist ja diejenige, mit der die „*nach dem Rate des Sokrates, Platon und anderer Alten*“ lebenden Philosophen „*sich Tag und Nacht in ihren Büchern beschäftigten*“.



der Zeit des Alexandros." Ähnlich werden es noch Mehrere gemacht haben, und Hamzā Iṣbahānī ed. Gottwaldt S. 71f. geht nur in anderer Weise auf eine griechisch-syrische Chronik zurück, wenn er kurzer Hand den Aristoteles neben Platon und Hippokrates unter den علماء المقدونيين d. h. den „makedonischen Gelehrten" nennt, deren Werke die Ptolemäer gesammelt hätten. Aber auch eine einzelne selbständige Aristotelesbiographie hat auf die arabische Historiographie eingewirkt. So dürftig sie immerhin noch sind, lehren dies unverkennbar die etwas ausführlicheren Bemerkungen über den Philosophen bei al-Masʿūdī, Ibn al-Athīr, Ibn Chaldūn und al-Šahrastānī, welch letzterer — selbst wieder, wie angedeutet, von Abū-l-Fidā a. a. O. wörtlich abgeschrieben — seine biographischen Notizen merkwürdiger Weise mechanisch aus dem über die Griechen handelnden Kapitel eines universalhistorischen Werkes herausgebrochen hat[1]). Eines, wie es scheint, in diesem Überlieferungkreise heimischen Quidproquo mufs hier im Vorübergehen gedacht werden. Bei Nikomachos, dem Vater des Philosophen, dachten die arabischen Historiker regelmäfsig an den Verfasser der *ἀριθμητικὴ εἰσαγωγή*, wie dies beispielsweise von al-Masʿūdī aus dem Citate bei Ibn Abī Uṣaibiʿa I 54 hervorgeht. Allerdings begegnen wir der Verwechselung schon bei einem so alten Schriftsteller wie al-Jaʿqūbī ed. Houtsma I S. 144, der im Übrigen für die Aristotelesbiographie nicht in Betracht kommt. Gleichwohl scheint ihre Entstehung richtiger auf arabischen als auf syrischen Boden verlegt zu werden, schon weil den Arabern der Gedanke an den Gerasener ungleich näher lag als den gerade mit griechischer Mathematik verhältnismäfsig weniger vertrauten Syrern.

Weitaus umfangreicher als in der universalhistorischen sind dann endlich die Reste syrischer Aristotelesbiographieen in der speziell gelehrtengeschichtlichen Litteratur der Araber. Begründet in Werken des 9., hat diese während des 10. und 11. Jahrhunderts quantitativ und qualitativ eine hohe Blüte entfaltet, um in einigen den Überlieferungsstoff codificierenden Compilationen des 13. zum Abschlufs zu kommen. In den Kreisen der ruhmreichen Gelehrtenfamilie Buchtīšūʿ und der mit dem grofsen Spitale von Djundī-Sābūr verbundenen medizinischen Akademie hatte man damit begonnen Erzählungen über das Leben zunächst der syrisch-, jüdisch- und persisch-arabischen Ärzte der näheren Vergangenheit zu sammeln[2]). Die

1) Beweisend hierfür ist die Bezeichnung des Aristoteles als الحكيم المطلق عندهم d. h. „der absolute Weise unter ihnen" mit seiner jetzt völlig in der Luft schwebenden Beziehung auf ein اليونانيون „die Griechen", das in einem früheren Zusammenhange in unmittelbarer Nähe gestanden haben mufs.

2) Hierher gehören die Werke dreier von Ibn Abī Uṣaibiʿa immer und immer wieder citierter Männer, des Jūsuf ibn Ibrāhīm genannt Ibn al-Dāja,

angeborene Vorliebe der Araber für genealogische Gelehrsamkeit und anekdotenmäſsigen Unterhaltungsstoff begünstigte die werdende litterarische Gattung. Die Arbeiten eines Ḥunain ibn Isḥāq, Thābit ibn Qurra und Qustā ibn Lūqā[1]) gaben ihr seit der Mitte des 9. Jahrhunderts einen mächtigen Impuls in der Richtung auf das griechische Altertum. Seit Isḥāq ibn Ḥunain in seinem 903 vollendeten *Ta'rīch al-aṭibbā'* (Geschichte der Ärzte), wie wir durch *Fihrist* I 286f., Ibn Abī Uṣaibi'a I 36 sicher wissen, neben den Ärzten auch den Dichtern und Denkern Griechenlands eine Stelle gewährt hatte, blieb die griechische Philosophengeschichte dauernd mit ihrer weiteren Entwickelung verbunden, und daſs hier Aristoteles einen der hervorragendsten Plätze behauptete, versteht sich. — Die

des Isḥāq ibn 'Alī al-Ruhāwī, für dessen *Kitāb fī adab al-ṭabīb* wesentlich historischer Charakter gegen Steinschneider *Beihefte* V S. 31 durch Ibn Abī Uṣaibi'a I 171 erwiesen wird, und des فثيون al-tardjamān, den trotz eines Spezialartikelchens bei Ibn Abī Uṣaibi'a I 204 Flügel, Wüstenfeld und Steinschneider in ihren Arbeiten merkwürdiger Weise keines Wortes würdigten. Alle drei gehören noch dem 9. Jahrhundert an und scheinen nur orientalische Gelehrte in den Bereich ihrer Erzählungen gezogen zu haben. Höchstens von Ibn al-Dāja könnte nach Ibn Abī Uṣaibi'a I 77 ff. angenommen werden, er habe die Geschichte der Medicin mit Galenos begonnen, wenn das dort Mitgeteilte nicht vielmehr aus einer Spezialarbeit في تعريف موضع جالينوس „über das Land des Galenos" stammt, wofür Vieles zu sprechen scheint.

1) Das Spruchbuch Hunains scheint zunächst nicht auf die hier in Frage stehende Litteratur gewirkt zu haben. Noch al-Sidjistānī behandelte das Gnomologische in einem von seinem geschichtlichen verschiedenen Werke, dem durch Hadji Chalfa *ed.* Flügel VII 780 bekannten صوان الحكم d. h. „Apotheke der Weisheitssprüche". Erst al-Mubaššir vereinigte Gnomologie und Philosophengeschichte und Ibn Abī Uṣaibi'a, Ibn al-Qifṭī, al-Šahrāzūrī sind ihm gefolgt. Um so befruchtender müssen zwei kleinere aber exakt wissenschaftliche Arbeiten Hunains auf die gelehrtengeschichtliche Forschung und Schriftstellerei gewirkt haben, beide auf den litterarischen Nachlaſs des Galenos bezüglich, das كتاب الى ابن المنجم في استخراج كمية كتب جالينوس d. h. „an al-Munadjdjim über die Zahl der Bücher des Galenos" (*Fihrist* I 295), einer Bearbeitung der *περὶ τῶν ἰδίων βιβλίων γραφή* des Galenos, in der er nach Ibn Abī Uṣaibi'a I 198 besonders von den durch ihn übersetzten Schriften, doch nicht ausschlieſslich von diesen handelte, und die مقالة في ثبت الكتب التي لم يذكرها جالينوس في فهرست كتبه „über das genaue Verzeichnis der von Galenos in seinem *πίναξ* nicht erwähnten Bücher" (Ibn Abī Uṣaibi'a I 198), einer sich sogar mit Echtheitsfragen befassenden Ergänzung der ersten Schrift. Von ihnen ist wenigstens die erstere durch die umfangreichen Auszüge des Ibn al-Nadīm *Fihrist* I 289 ff. und Ibn Abī Uṣaibi'a I 90—103 uns noch ziemlich wohl bekannt. Waren diese Arbeiten bibliographisch-kritischer Natur, so beschäftigte sich der groſse Ṣabier Thābit ibn Qurra — in gründlicher und umsichtiger Weise — mit einem mehr historischen Problem in seiner Schrift في البقراطيين „über die Ärzte namens Hippokrates", die nach Ibn Abī Uṣaibi'a I 219 durch eine gelegentliche Anfrage hervorgerufen war. Auch von ihr besitzen wir Auszüge bei Ibn al-Nadīm I 293 f. und Ibn Abī Uṣaibi'a I 17. Qustā ibn Lūqā wagte sich endlich sogar auf das doxographische Gebiet, worüber später kurz Näheres zu bemerken sein wird.

Reihe des Erhaltenen eröffnet der *Fihrist* des Ibn al-Nadīm aus der zweiten Hälfte des 10., es folgt das *Kitāb muchtār al-ḥikam wa-maḥāsin al-kilam* (Buch der Auswahl aus den Weisheitslehren und des Schönsten von den Aussprüchen) des Alexandriners al-Mubaššir aus der zweiten Hälfte des 11. Jahrhunderts, an bibliographischer Gelehrsamkeit bezüglich des Aristoteles ungleich ärmer, an biographischer ungleich reicher als das ältere Werk. Der jüngsten Schicht gelehrtengeschichtlicher Litteratur gehören das *Kitāb ʿujūn al-anbāʾ fī ṭabaqāt al-atibbāʾ* (Buch der Quellen der Neuigkeiten über die Klassen der Ärzte) und das wenigstens in dem allein erhaltenen Auszuge des al-Zauzanī die Form eines biographischen Lexikons tragende *Taʾrīch al-ḥukamāʾ* (Geschichte der Weisen) an, jenes von Ibn Abī Uṣaibiʿa († 1269), dieses von Ibn al-Qifṭī († 1248) verfaſst. Auch die Aristotelesartikel dieser Werke bedeuten, weil sie zum Teile aus verlorenen Quellen des 10. und 11. Jahrhunderts flossen, eine wertvolle Vermehrung unseres Materials. Völlig bei Seite zu lassen sind dagegen al-Šahrazūrī und die kürzere arabische Weltgeschichte Bar-ʿEβrōjōs. Der Erstere bietet lediglich die Aristotelesbiographie al-Mubašširs, vermehrt durch zwei biographisch belanglose Zusätze nach al-Fārābī und dem von Ibn al-Batrīq übersetzten Königsbuche. Die Letztere ist in ihrem Passus über Aristoteles (ed. Ṣālḥānī S. 91f.) nicht minder als die Hauptstelle der syrischen Chronik ausschlieſslich von Ibn al-Qifṭī abhängig.

Natürlich gehören so umfängliche Reste griechisch-syrischer Tradition über das Leben des Aristoteles, wie sie in den vier genannten gelehrtengeschichtlichen Werken vorliegen, nicht dem chronographischen, sondern dem Überlieferungszweige der ausführlichen γένη an. Unsere Aufgabe ist hiermit klar vorgezeichnet. Es gilt mit Hilfe der beiden erhaltenen syrischen γένη, der universalhistorischen und der gelehrtengeschichtlichen Litteratur der Araber inhaltlich, so weit als möglich, die griechischen Lebensskizzen des Philosophen wieder herzustellen, die im Gegensatze zu jenen durch Ḥunain oder al-Dīnāwarī vertretenen orientalischen Sagen die Grundlage eines genaueren historischen Wissens der Syrer und ihrer arabischen Schüler bezüglich des Lebens des von ihnen höchst verehrten Hellenen wurden.

Bevor wir in die Einzeluntersuchung eintreten, ist es vielleicht zweckmäſsig, hier die wichtigsten bibliographischen Angaben über unsere vier arabischen Hauptquellen einzuschalten. Der in Frage kommende arabische Text des Ibn al-Nadīm und Ibn Abī Uṣaibiʿa findet sich in den Ausgaben I 246—252, beziehungsweise I 54—69. Deutsch steht der Aristotelesabschnitt Ibn al-Nadīms bei A. Müller, *Die griechischen Philosophen in der arabischen Überlieferung. Halle 1873* S. 9—22, während von demjenigen des Ibn Abī Uṣaibiʿa Stein-

schneider, *Al-Farābī, Mémoires de l'académie impériale des sciences de St.-Pétersbourg, VIIe Série. Tome XIII No. 4. St.-Pétersbourg 1869* S. 191—198, 200ff. wenigstens eine vollständige Analyse und eine Übersetzung der auf Ptolemaios zurückzuführenden Bestandteile ausschliefslich des Schriftenverzeichnisses giebt. Die Aristotelesbiographie al-Mubašširs, dessen Werk arabisch nur in cod. Lugdun. Batav. Warner. 515 und cod. Berol. Orient. 785 vorliegt, ist gedruckt im Urtext mit deutscher Übersetzung bei Lippert, *Studien auf dem Gebiete der griechisch-arabischen Übersetzungslitteratur. Heft 1. Berlin 1894* S. 4—19, in der mit Unrecht dem Johannes de Procida zugeschriebenen lateinischen Bearbeitung bei De Renzi, *Collectio Salernitana. Tom. III Neapel 1854* S. 109ff. und Steinschneider a. a. O. S. 202—207, in der altspanischen Übersetzung bei Knust, *Mittheilungen aus dem Eskurial. Tübingen 1879* S. 243—276, endlich in einer modernen aus dem lateinischen Texte geflossenen italienischen Übersetzung bei De Renzi, *Il secolo decimo terzo e Giovanni di Procida. Napoli 1860* S. 507ff. Lippert hat sie zum Ausgangspunkte seiner verdienstvollen *Quellenforschungen zu den arabischen Aristotelesbiographieen* a. a. O. S. 3—38 gemacht. Von dem Werke Ibn al-Qifṭīs ist eine Ausgabe, die bereits A. Müller vorbereitete, nunmehr gleichfalls von Lippert zu erhoffen[1]). Ich selbst kenne den Text aus der Handschrift 1161 der Kaiserl. Hofbibliothek zu Wien und der einzigen, aber vorzüglichen arabischen Handschrift der R. biblioteca Corsini zu Rom. Eine Analyse des Artikels Aristoteles bietet Steinschneider a. a. O. S. 187—191. Eine vorzügliche kritische Ausgabe des Schriftenverzeichnisses nach Ptolemaios auf Grund von fünf Handschriften des Ibn Abī Uṣaibiʿa und Ibn al-Qifṭī mit Versuch einer Wiederherstellung des griechischen Textes und gelehrten Anmerkungen giebt A. Müller, *Das arabische Verzeichnis der Aristotelischen Schriften* in *Morgenländische Forschungen. Festschrift ..... Fleischer ...... gewidmet. Leipzig 1875* S. 1—32. Schon vor ihm hatte das Schriftenverzeichnis eine Bearbeitung erfahren durch Steinschneider und V. Rose, *Aristotelis opera edidit academia regia Borussica. Tom. V* S. 1469—1473. Später folgten die Bearbeitungen von V. Rose, *Aristotelis quae ferebantur librorum fragmenta. Lipsiae 1886* S. 18—22 und Littig, *Andronikos von Rhodos. I. Programm des Königl. Maximiliansgymnasiums. München 1890* S. 37—42. Behufs einer allgemeinen Orientierung ist auf Steinschneider, *Beihefte* V S. 19—32 zu verweisen, wo sich auch die nicht gerade auf die Aristotelespartieen unserer vier Werke bezügliche ältere Litteratur über dieselben verzeichnet findet.

---

1) Vgl. *Z. D. M. G.* XLVIII S. 486 Anmerkung.

1. Ptolemaios Chennos.

Der einzige griechische Gewährsmann, der in der gelehrtengeschichtlichen arabischen Überlieferung über das Leben des Aristoteles mit Namen genannt wird, ist ein gewisser Ptolemaios, den Ibn al-Qifṭī s. v. بطلميوس الغريب ausdrücklich von dem Verfasser der *μεγάλη σύνταξις* unterscheidet und übereinstimmend mit Ibn al-Nadīm, *Fihrist* I 255, d. h. wohl nach derselben Quelle wie dieser, in wenig bestimmten Ausdrücken als begeisterten Verehrer des Stagiriten bezeichnet. Über die Persönlichkeit des Schriftstellers, mit der offenbar die orientalischen Gelehrten wenig oder gar nicht vertraut waren, sind lange Zeit die widersprechendsten Vermutungen aufgestellt worden, die man bei Heitz, *Die verlorenen Schriften des Aristoteles. Leipzig 1865.* S. 41f. und Zeller, *Die Philosophie der Griechen. 3. Aufl. II 2.* S. 54 gewissenhaft registriert findet. Als gesichert konnte gelten, daſs an denjenigen Ptolemaios zu denken ist, auf welchen die Worte des Elias, *prolegg. in categ.* 22a 10ff. (Brandis) gehen: *Δεύτερον τίς ἡ διαίρεσις τῶν Ἀριστοτελικῶν συγγραμμάτων πολλῶν ὄντων, χιλίων τὸν ἀριθμόν, ὥς φησι Πτολεμαῖος ὁ φιλάδελφος ἀναγραφὴν αὐτῶν ποιησάμενος καὶ τὸν βίον αὐτοῦ καὶ τὴν διαθήκην*, sei es nun, daſs hier *φιλόσοφος* für *φιλάδελφος* zu schreiben ist, sei es, daſs der biedere Spätling in der That irgend einen Grammatiker oder Philosophen mit dem durch Diogenes Laërtios V 58 und Suidas s. v. *Στράτων* als Hörer Stratons, durch Athenaios I 3a.b. und Elias, *in categ.* 28a 14 als Sammler von Aristotelesschriften bekannten König verwechselt hat. Alles Übrige blieb reines Raten und Meinen.

Und doch war keinerlei Raten, sondern lediglich ein Verstehen und Anerkennen des Überlieferten notwendig. Ptolemaios heiſst bei Ibn al-Nadīm I 247. 255 und Ibn al-Qifṭī a. a. O. الغريب d. h. „der Fremde". Das ist griechisches *ξένος* und dies eine offenbare Corruptel. Christ, *Geschichte der griechischen Litteratur* S. 400. 634 und Littig S. 19 haben erkannt, daſs kein Anderer gemeint ist als Ptolemaios Chennos, der Verfasser der von Photios, *biblioth. cod.* 220 excerpierten berüchtigten *καινὴ ἱστορία*, der nach Suidas s. v. *Ἐπαφρόδιτος* unter Nero und den Flaviern blühte[1]). Allerdings hat sich Busse, *Hermes* XXVIII 264 gegen diese Identification erklärt, aber Lippert S. 23f. hat sie gegen jede Anfechtung durchaus überzeugend verteidigt. Einem sachkundigen Kritiker wie Susemihl

1) Anders freilich s. v. *Πτολεμαῖος*. Aber hier beruhen die entscheidenden Worte *γεγονὼς ἐπί τε Τραϊανοῦ καὶ Ἀδριανοῦ τῶν αὐτοκρατόρων* auf einer Verwechselung des als Vater des Ptolemaios genannten Hephaistion mit dem Metriker.

scheint durch seine Darlegung die Sache erledigt[1]). Fraglich bleibt nur, ob, wie Lippert annimmt, bereits auf griechischem Boden durch Verwechselnng von *X* und *Ξ* die Grundlage des arabischen Beinamens geschaffen wurde, oder ob nicht erst ein syrischer Abschreiber das ihm unverständliche ܟܢܘܣ in ein ܟܣܢܘܣ oder ܐܟܣܢܘܣ verbessern zu müssen geglaubt hat.

Denn daſs die arabischen Auszüge aus der Schrift des Ptolemaios eine syrische Übersetzung derselben zur Grundlage haben, steht auſser Zweifel. Abgesehen von den Erwägungen allgemeiner Art haben wir hier geradezu untrügliche Beweise für eine syrische Vermittelung zwischen dem griechischen und dem arabischen Texte. Lippert S. 28 hat in diesem Sinne mit feinem Sprachgefühle auf die Wiedergabe von *ἱερεῖς* und *ἱεροφάνται* durch das wenig passende كهنة, beziehungsweise das unarabische كمريّون hingewiesen, die offenbar die Zwischenstufe eines syrischen ܟܘܡܪܐ und ܟܘܡܪ̈ܐ voraussetze. Ich füge dem ein noch äuſserlicheres und deshalb mindestens ebenso durchschlagendes Argument bei. Ibn al-Nadīm I 248 und Ibn Abī Uṣaibiʿa I 61 nennen die Vaterstadt des Philosophen übereinstimmend باسطغيرا. Bei dem Fehlen eines lokalen ب im klassischen Arabischen scheint der leicht zu durchschauende Schreibfehler deutlich auf das Syrische zurückzuweisen. Ein ܒܒܐܣܛܓܝܪܐ ܡܕܝܢܬܐ mit seiner Dittographie der Präposition ܒ, d. h. „in" hat der arabische Übersetzer, des Griechischen unkundig, wiedergegeben und wiedergeben müssen. فى المدينة باسطغيرا. Ibn al-Qifṭī bleibt hier aus einem bald zu erörternden Grunde auſser Betracht, und bei al-Mubaššir fehlt die dem Wortlaute des Testaments angehörende Stelle. Somit widerspricht auch von dieser Seite aus nichts der in Anregung gebrachten Erklärung.

Der Titel der Ptolemaiosschrift lautet, wo er am genauesten angegeben wird, bei Ibn Abī Uṣaibiʿa I 54: الى غلس فى سيرة ارسطوطاليس وخبره ووصيته وفهرست كتبه المشهورة d. h. „an Gallus über Leben und Geschichte des Aristoteles, sein Testament und das Verzeichnis seiner berühmten Bücher". Hiezu stimmt auf das genaueste die Charakteristik des Werkchens in der angeführten Stelle des Elias, und in der That wird Ptolemaios von den arabischen Quellen für die Lebensgeschichte, das Testament und den litterarischen Nachlaſs des Aristoteles citiert. Seine Arbeit bestand also aus zwei verschiedenartigen Teilen, einem biographischen und einem pinakographischen, einer Lebensskizze, an deren Schluſs das Testa-

1) *Berliner philologische Wochenschrift* XV. 1895. S. 1129—1132. *Bursians Jahresberichte* 1896. S. 39.



ment des Philosophen mitgeteilt war, und einem kritischen *πίναξ τῶν Ἀριστοτέλους συγγραμμάτων*, den wir uns von ähnlicher Art denken mögen wie den durch Dionysios von Halikarnassos seinem Essay über Deinarchos beigefügten Katalog der echten und angeblichen Reden desselben. Für uns scheiden sich die beiden Bestandteile um so schärfer, weil ihre Überlieferung bei den Arabern, wie wir sehen werden, eine nicht unmerklich verschiedene ist.

A. Die Lebensgeschichte und das Testament.

Ptolemaios wird für das Leben des Aristoteles citiert von Ibn al-Nadīm, Ibn Abī Uṣaibiʿa und Ibn al-Qifṭī. Dafs er auch bei al-Mubaššir eine Hauptquelle ist, zeigen auf den ersten Blick die oft nahezu wörtlichen Übereinstimmungen seines Textes mit sicher aus Ptolemaios stammenden Stellen bei Ibn Abī Uṣaibiʿa.

Aber nur Ibn al-Nadīm, al-Mubaššir und Ibn Abī Uṣaibiʿa haben einen unmittelbaren und selbständigen Wert für die Wiederherstellung des griechischen *βίος*. Es ist von Wichtigkeit sich von vornherein über diese Thatsache und die sie begründende Schichtung der Quellen bei Ibn al-Qifṭī klar zu werden. Denn mittelbar wird eben diese allerdings für den weiteren Gang der Untersuchung von nicht zu unterschätzender Bedeutung sein.

Der Artikel Aristoteles bei Ibn al-Qifṭī zerfällt, wenn wir ihn auf seine Quellen hin ansehen, in fünf Teile von ziemlich verschiedener Ausdehnung und Beschaffenheit. Der erste Teil reicht bis zum Schlusse der ersten Schriftenübersicht (A in der Analyse Steinschneiders). An der Spitze stehen die disiecta membra einer kurzen Biographie: Etymologie des Namens, zwanzigjähriges Schülerverhältnis zu Platon, Bezeichnung als *ὁ νοῦς* durch den Lehrer, allgemeine Bedeutung in der Geschichte der Philosophie. Darauf folgt — auf halbem Wege abgebrochen — die Einteilung und Aufzählung der Schriften, wie sie durch die neuplatonischen Commentatoren in den *προλεγόμενα εἰς τὰς κατηγορίας* gegeben wurde. Mittelbare Quelle ist hier, wie eine Vergleichung erhärtet, die zweite Frage der risāla des Abū Naṣar al-Fārābī über die zum Studium der Philosophie notwendigen Vorkenntnisse (فيما ينبغى ان تقدّم قبل تعلّم الفلسفة), die — auf Grund einer syrischen Übersetzung, wie die Nachklänge dieser in cod. Vat. Syr. 158 fol. 266, bei Severus Sēbōχt cod. Berol. Sachau 226 fol. 78b und Severus bar Šakkū, *Dialoge, zweites Buch* II 1, Frage 9 lehren — den Inhalt solcher *προλεγόμενα* fast wortgetreu wiedergiebt (*Alfārābīs philosophische Abhandlungen, herausgegeben von* Dieterici. *Leiden 1890.* S. 50—53). Unmittelbar geht alles, wie Steinschneider erkannte, auf eine der Hauptquellen Ibn al-Qifṭīs für die griechische Philosophie zurück, auf das geist-

volle *Kitāb al-ta'rīf bi tabaqāt al-umam* (Buch der Bekanntmachung mit den Klassen der Völker) des Richters Abū' l-Qāsim Ṣā'id ibn Aḥmad aus Toledo († 1070), von dem wir noch mannigfache Auszüge besitzen[1]. Bezüglich der biographischen Reste ist dies durch den Vergleich mit solchen in der Vorrede des Abraham ben Chisdai zur Ethik des al-Gazzālī[2], bezüglich des Stückes aus al-Fārābī durch einen Vergleich mit der vollständigen Redaktion bei Ibn Abī Uṣaibi'a I 57—60 gesichert. Denn hier wie dort ist glücklicherweise der Name Ṣā'ids noch erhalten. — Der zweite Teil ersteckt sich vom Ende der ersten bis zur zweiten Schriftenübersicht einschliefslich (B—G bei Steinschneider). Den Anfang macht hier eine Reihe von kürzeren oder ausführlicheren Berichten über die Anfänge einer Bekanntschaft der Araber mit Aristoteles und der ganzen griechischen Philosophie im Zeitalter Ma'mūns und über die ältesten Übersetzer. Weitaus das Meiste stammt aus dem *Fihrist* des Ibn al-Nadīm, der denn auch mehrfach citiert wird. Daneben findet sich einmal ein Citat aus einem Anonymus, ein anderes Mal ein solches aus Abū Suleimān al-Sidjistānī, einem jüngeren Zeitgenossen Ibn al-Nadīms. Es folgt wörtlich aus dem *Fihrist* I 246 f. abgeschrieben die Lebensskizze und das Testament des Philosophen unter Berufung auf Ptolemaios und zuletzt minder genau wiedergegeben die bibliographische Übersicht Ibn al-Nadīms I 248—252 über die Werke des Aristoteles, ihre Commentatoren, Epitomatoren und Übersetzer[3]. Das Ganze ist offenbar ein durchaus einheitlich componiertes Stück, das, wie schon die Eingangsworte lehren, Aristoteles als den Vater der Philosophie des Islām behandelt. Es kann hier unerörtert bleiben, ob Ibn al-Qifṭī für dasselbe den *Fihrist* unmittelbar benützt, oder ob er alles aus einer jüngeren Quelle herübergenommen hat. Genug, dafs er — mittelbar oder unmittelbar — bezüglich dessen, was er im Namen des Ptolemaios giebt, vom *Fihrist* abhängig ist, als selbständiger Zeuge neben diesem für den biographischen Teil des Ptolemaiosschriftchens also nicht fungieren kann. — Den dritten Teil bildet dann das Schriftenverzeichnis

1) Ausführlicherer Auszug in den codd. Monac. arab. 242. Mus. Brit. 281. Lugd. Batav. Gol. 152, kürzerer bei Hadji Chalfa *ed. Bulaq* I 22—25. Dazu umfängliche Reste bei Ibn al-Qifṭī und Ibn Abī Uṣaibi'a. Vgl. Steinschneider *Alfarabi* 128 f. 141—146. *Beihefte* V 24 f. Charakteristisch für Ṣā'id ist die Unterscheidung der Culturvölker, dagegen nicht die allerdings bei Bar-'Eβrōjō *Hist. dynast. ed.* Ṣālḥānī S. 50 mittelbar auf ihn zurückgehende Anschauung von den „Säulen" der griechischen Philosophie, da nach Hunain *k. nawādir* S. 58 diese schon in weit älterer Litteratur bekannt gewesen zu sein scheint.

2) Ausgabe *Leipzig 1839.* S. 2. Vgl. Steinschneider, *Alfarabi* S. 187 f.

3) Ein Teil dieses Abschnittes ist irrtümlich in den Abschnitt über Alexandros von Aphrodisias gekommen. Zu dieser allen Handschriften gemeinsamen Verwirrung vgl. Steinschneider, *Beihefte* XII S. 33.

nach Ptolemaios (H bei Steinschneider), das uns hier nicht beschäftigt, den vierten (I bei Steinschneider) eine Sammlung wesentlich biographischer Nachträge nach al-Mubaššir, der zwar ebenso wenig als zu Anfang Ṣāʿid genannt wird, aber meist wörtlich übereinstimmt[1]), den fünften (K bei Steinschneider) endlich ein Anhang über die hauptsächlichsten Parteien in der Philosophie, wie Steinschneider, *Alfarabi* S. 10 gezeigt hat, nach al-Gazzālī, in der Zeit Ibn al-Qifṭīs längst der philosophischen Fundamentalauctorität für den orthodoxen Muslim des Ostens. Diese späteren Teile des Artikels enthalten also nichts, das geeignet wäre, unser auf Grund des zweiten Teiles gewonnenes Urteil über das Verhältnis Ibn al-Qifṭīs zu der Biographie des Ptolemaios zu modificieren.

Scheidet so Ibn al-Qifṭī aus der Reihe unserer unmittelbar kritisch brauchbaren Zeugen aus, so erfährt diese Reihe eine unerwartete Erweiterung durch das syrische *γένος* des Pseudo-Ammonios. Die Disposition des kleinen Ganzen stimmt genau mit der aus den Arabern für Ptolemaios sich ergebenden überein. Die Angaben über die Abstammung des Philosophen von Asklepios, über sein Alter bei Eintritt in den Kreis Platons und die Dauer seines Schülerverhältnisses zu diesem, über den Ort seines Todes und die Überführung der Leiche nach Stageira kehren fast wörtlich gleichlautend wieder. Auch die Bestimmung der Lage von Stageira durch die Nachbarschaft von Olynthos, aus Ibn Abī Uṣaibiʿa I 54 als ein Zug des Ptolemaios bekannt, treffen wir wieder, und wir erfahren hier sogar erst, wodurch die in hohem Grade charakteristische Wendung bedingt ist. ܐܘܠܘܢܬܘܣ ܠܗܿ ܕܐܦ ܬܘܩܘܕܝܕܝܣ ܡܥܗܕ ܒܗܿ ܕܚܡܫܐ d. h. „Olynthos, *ἧς καὶ Θουκυδίδης μνημονεύει ἐν πέμπτῳ*“ sagt der syrische Text. Es war die litterarische Celebrität der unter anderem aus der *ξυγγραφή* des Thukydides allbekannten Stadt, was den zunächst grammatisch-philologisch gebildeten Verfasser der *καινὴ ἱστορία* veranlaſste, sie als Ausgangspunkt chorographischer Orientierung in Thrakien zu benützen. Endlich sehen wir bei Ibn Abī Uṣaibiʿa I 55 Ptolemaios gegen die Anschauung gewisser *τινές* polemisieren, die Aristoteles erst nach Vollendung des 30. Lebensjahres von früherer öffentlicher Thätigkeit sich zur Philosophie wenden lieſsen, beinahe unmittelbar darauf aber einräumen, daſs der Philosoph der *νομοθέτης* seiner Vaterstadt wurde, eine Partie, von der auch bei Ibn al-Nadīm I 247 — allerdings nur in einem einzigen kurzen Sätzchen — sich ein Rest erhalten hat. Bei Pseudo-Ammonios begegnen wir wiederum sowohl der Polemik als auf das engste mit ihr verbunden der Angabe über die gesetzgeberische Wirksamkeit in

1) Auch, was hier Steinschneider a. a. O. S. 190 auf Ibn Abī Uṣaibiʿa zurückzuführen scheint, stammt in der That aus der Parallelstelle al-Mubašširs.



Stageira. Derartige Indicien sind beweisend. Drei in einem einzigen Worte, beziehungsweise einer einzigen Zahl bestehende Abweichungen des Pseudo-Ammonios von der arabischen Überlieferung fallen ihnen gegenüber nicht ins Gewicht, um so weniger als mindestens zwei derselben schon auf den ersten Blick sich als Verderbnisse eines ursprünglich mit den arabischen Angaben übereinstimmenden Textes zu erkennen geben.

Wir erhalten so wieder vier von einander unabhängige Quellen zur Erkenntnis dessen, was Ptolemaios über das Leben des Aristoteles berichtete. Es ist naturgemäfs die nächste Aufgabe, das Verhältnis dieser Quellen zu einander und zum vollständigen Texte des Ptolemaios so klar als möglich zu stellen.

Fassen wir zuerst die drei Araber ins Auge. Wer nur die Quellenforschungen Lipperts liest, könnte, so wenig nach S. 28 der Verfasser eine solche Meinung zu teilen scheint, glauben, die syrische, beziehungsweise eine aus ihr geflossene arabische Übersetzung des Ptolemaios sei von allen erhaltenen arabischen Zeugen unmittelbar benützt worden. Aber auch abgesehen von Ibn al-Qifṭī ist dies keinesfalls richtig. Vielmehr liegt zwischen den uns in arabischer Sprache erhaltenen Resten und dem syrischen Texte des Ptolemaios ein gutes Stück Überlieferungsgeschichte, das uns auf reichliche Verkürzung, Verwässerung und Interpolation des alten *βίος* gefafst machen mufs. Schon Ibn al-Nadīm hat mit nichten unmittelbar eine Übersetzung des Ptolemaios benützt. Die Kürze und Dürftigkeit seiner aus demselben geschöpften biographischen Angaben ist hiefür beweisend. Dieser fleifsige Sammler, der im nämlichen Aristotelesartikel in Worte ungemessener Bewunderung über das Bruchstück eines apokryphen Briefes des Philosophen an Alexandros d. Gr. ausbricht, wäre der Letzte gewesen, sich der Art beinahe ungenützt einen litterarischen Leckerbissen ersten Ranges entgehen zu lassen. Hat aber schon im 10. Jahrhundert der gut unterrichtete und speziell mit philosophengeschichtlicher Übersetzungslitteratur, wie wir am Beispiele der *φιλόσοφος ἱστορία* sahen, vertraute Ibn al-Nadīm keinen vollständigen Text des Ptolemaios mehr zur Hand gehabt, so dürfen wir vollends nicht erwarten, einen solchen noch gegen Ende des 11. oder gar gegen die Mitte des 13. Jahrhunderts erhalten und verwertet zu sehen.

Dies im Allgemeinen. — Wir beginnen unsere Betrachtung des Einzelnen mit den beiden älteren Quellen. Ibn al-Nadīm und al-Mubaššir — so knapp der Eine und ausführlich der Andere im Biographischen ist — bilden Ibn Abī Uṣaibiʿa gegenüber eine von ihm scharf gesonderte, in sich selbst durchaus einheitliche Überlieferungsgruppe. Beide beginnen mit der Etymologie des Namens *Ἀριστοτέλης*, die Ibn Abī Uṣaibiʿa in seiner Ptolemaiosquelle nicht

fand, weshalb er eine etwas abweichende nach al-Masʿūdī giebt. Beide zeigen die nämliche Verwirrung in der Genealogie des Philosophen. Sie machen Nikomachos, den makedonischen Hofarzt unmittelbar zum Sohne Machaons und nennen den Vater des Letzteren Asklepiades. In schroffem Gegensatze hierzu läfst Ibn Abī Uṣaibiʿa richtig nur das Geschlecht des Nikomachos auf Machaon zurückgeführt werden und den Vater Machaons Asklepios heifsen, giebt dem Machaon aber auch einen Sohn Asklepios, der nun vielleicht im Urtexte Asklepiades genannt war, falls nicht einfach der Asklepios II. der einen, wie der Asklepiades der anderen Überlieferung nur auf einem Mifsverstehen des Patronymikons *Ἀσκληπιάδης* beruht. Endlich hat sowohl Ibn al-Nadīm als al-Mubaššir das Schriftenverzeichnis des Ptolemaios nicht gekannt. Von Ibn al-Nadīm ist dies sofort klar. Bei dem zunächst und wesentlich bibliographischen Charakter seines Werkes wäre eine absichtliche vollständige Beiseiteschiebung gerade dieses Teiles der Ptolemaiosüberlieferung schlechterdings unbegreiflich. Aber auch al-Mubaššir hat offenbar nur eine ungefähre, auf Grund des *πίναξ* gemachte Zahlenangabe gelesen, wenn er die Gesamtzahl der echten Schriften des Aristoteles annähernd auf 100 schätzt. Seine weiteren genaueren Angaben über 20 Werke stehen in unverkennbarstem Gegensatze zu der Anordnung der *ἀκροαματικά* bei Ptolemaios und hängen vielmehr mit den Systemen arabischer Philosophie zusammen[1]). Dafs al-Mubaššir nicht wie

---

1) Die Gesamtzahl von 20 Werken des Aristoteles kehrt wieder bei Ibn Sīnā, dessen *Kitābal-iṣnāf* nach Ibn Abī Uṣaibiʿa II 18 ein Werk von 20 Bänden war, in dem er „alle Bücher des Aristoteles erklärte“ (شرح فيه جميع كتب ارسطوطاليس). Die Achtzahl der logischen Bücher, ein Erbe des Neuplatonismus, ist bei den Arabern seit dem كتاب الثمانية المنطقية d. h. „Buch der logischen Acht“ Al-Fārābīs kanonisch. Sie kehrt, von den Iḥwān al-Ṣafā abgesehen in allen Gesamtdarstellungen der arabischen Philosophie, sowie in den Spezialwerken des Ibn Zurʿa, Ibn al-Tajibb al-ʿIrāqī und ʿAbd al-Laṭīf wieder. Vgl. Ibn al-Nadīm I 264. Ibn Abī Uṣaibiʿa I 236. 240. II 212. Analog wurde eine Achtzahl physischer Schriften, vielleicht gleichfalls schon durch al-Fārābī festgestellt. Kanonisch war auch sie für die Iḥwān al-Ṣafā, für Ibn Sīnā, Ibn Rušd, al-Gazzālī und, nach Ibn Abī Uṣaibiʿa II 212 f. zu schliefsen, auch für ʿAbd al-Laṭīf, desgleichen nach arabischem Muster für Severus bar Šakkū in dem der Physik gewidmeten Abschnitt der *Dialoge* und für Bar-ʿEβrōjō in der *Chēwaθ Cheχmᵉθā*. Die *φυσικὴ ἀκρόασις*, die Bücher *περὶ οὐρανοῦ* [*καὶ κόσμου*], diejenigen *περὶ γενέσεως καὶ φθορᾶς*, die *μετεωρολογικά*, die Mineralogie, die Botanik, die Zoologie und die Psychologie sind für dieses System je ein „Buch“. Über die *ἠθικά*, die *πολιτικά* — denn diese und nicht die *πολιτεῖαι* sind in einer solchen systematischen Übersicht trotz Lippert S. 18 Anm. unter dem كتاب السياسة المدنية „Buch der städtischen Regierung“ zu verstehen — und die *μετὰ τὰ φυσικά* ist kein Wort zu verlieren. Das كتاب الحيل „Buch der Kräftelehre“ erscheint auch bei Ibn Abī Uṣaibiʿa I 69 in dem ausschliefslich dem Orient unmittelbar bekannte Schriften umfassenden Nachtragsverzeichnis, und der Stellung der Mathematik am Ende begegnen wir wieder in dem System der aristotelischen Philosophie,

Ibn al-Nadīm den Wortlaut des Testamentes mitteilt, verschlägt nicht das Geringste. Denn abgesehen davon, dafs ein mit diesem Umstande operierendes argumentum ex silentio gegen die Einheitlichkeit der Überlieferung nicht beweisend sein würde, finden sich, wie wir noch sehen werden, auch bei ihm Angaben, die sicher stellen, dafs er das Testament in seiner Vorlage gelesen hat.

Das Gesagte lehrt nicht nur, dafs die Überlieferung der Ptolemaiosreste in den beiden älteren Quellen eine einheitliche und von derjenigen bei Ibn Abī Uṣaibiʿa verschiedene, sondern es bestätigt auch, dafs sie eine blos mittelbare ist. Die gemeinsame Vorlage der zwei Quellen bot ja schon eine arabische Etymologie des griechischen Namens und entbehrte des Schriftenverzeichnisses, kann also schlechterdings nicht Ptolemaios selbst gewesen sein. Aber welches war dann diese Vorlage? Vermögen wir hierüber noch zu einer sicheren Erkenntnis zu gelangen? — Ich glaube, ja.

Der Anfang der beiden Artikel giebt den entscheidenden Fingerzeig. Die Biographie al-Mubašširs setzt mit den einigermafsen befremdenden Worten ein هو ارسطوطاليس d. h. „das ist Aristoteles“. Lippert S. 10 Anm. 1 meint, dieser Eingang sei „jedenfalls so zu erklären, dafs dem Texte das Bildnis des Aristoteles vorgesetzt war, zu dem diese beiden Worte die Unterschrift bildeten“. Man könnte auf Ḥunain, *Kitāb nawādir* u. s. w. S. 51 f. verweisen, um eine gewisse Bestätigung einer derartigen Erklärung zu gewinnen. Aber die bei al-Mubaššir übliche ausführliche Beschreibung der Gestalt der einzelnen griechischen Weisen am Schlusse der Biographieen spricht weit eher gegen als für einen illustrierten Charakter seines Werkes. Wozu am Ende mit vielen Worten sagen, was gleich zu Anfang weit kürzer und eindringlicher schon ein Bild gesagt hatte? — Dafs aber etwa die Quelle al-Mubašširs das illustrierte Werk gewesen wäre, das die Eingangsworte der Aristotelesbiographie erklären soll, scheint völlig ausgeschlossen, wenn wir ihn in jenen Personalbeschreibungen mit Ausdrücken wie يقال d. h. „man sagt“ sich deutlich auf litterarische, nicht bildliche Überlieferung berufen hören. Eine andere Erklärung liegt demnach mindestens weit näher: die Anknüpfung mit هو d. h. „das ist“ kehrt ständig in der ganzen gelehrtengeschichtlichen Litteratur wieder, so oft als Lemma eines Artikels irgend eine kurze Namensbezeichnung vorausgeschickt und dann in den ersten Worten des Artikels selbst der volle Name mit aller Zubehör nachgetragen wird. Belege herzusetzen wäre müfsig. Wer nur den Text des Ibn Abī Uṣaibiʿa aufschlägt, findet sie so ziemlich auf jeder Seite. Wir hätten demnach für die ersten

---

das Ibn Sīnā im *Kitāb al-šifā* befolgte. Vgl. Steinschneider, *Z. D. M. G.* XLV 451 ff.



Sätze al-Mubašširs, deren Abhängigkeit von Ptolemaios durch einen Vergleich mit Ibn Abī Uṣaibiʿa gesichert wird, eine unmittelbare Quelle anzusetzen, der irgend ein Beiname des Stagiriten den Ausgangspunkt bildete. Man wird nach einem solchen nicht lange zu suchen haben. Es kann füglich nur die Übersetzung des *ὁ φιλόσοφος* zu ergänzen sein, das, als Bezeichnung des Aristoteles beim späteren Griechentum heimisch von diesem zu Syrern, Arabern, Juden und lateinischen Scholastikern übergegangen ist. In der That zeigt denn auch die altspanische Übersetzung in der Überschrift des Artikels wenigstens neben dem Eigennamen noch die Wiedergabe des *ὁ φιλόσοφος*, wenn wir lesen (Knust S. 243): „Capitulo XIII. De los dichos e de los castigamentos del philosofo Aristotiles.“ Auch Ibn al-Nadīm bestätigt in durchschlagender Weise unsere Erklärung. Auch bei ihm eröffnet jene Formel, nur um das einen Zustandsatz einleitende و vermehrt, den Artikel. An sie schlossen sich die Worte الفاضل الكامل ويقال التام الفاضل, d. h. „der Treffliche, der Vorzügliche, man sagt auch: der Vollkommene, der Vorzügliche“ ursprünglich als Etymologie des Namens an. Jetzt sind sie vor diesen gestellt und mit einer anderen Etymologie ومعناه محب الحكمة d. h. „das besagt: der die Weisheit Liebende“ durch ein erstes ويقال d. h. „man sagt auch“ verknüpft. Versetzen wir sie an ihre richtige Stelle, so steht scheinbar völlig zusammenhangslos vor dem Namen Aristoteles nur noch die Etymologie von *ὁ φιλόσοφος*, als untrüglichster Beweis, dafs in der Quelle ein الفيلسوف d. h. „der Philosoph“ an der Spitze stand, das durch jenes هو d. h. „das ist“ aufgenommen wurde.

Ibn al-Nadīm und al-Mubaššir haben ihre Ptolemaiosnachrichten aus einer Monographie über Aristoteles, die im Titel, ohne den Eigennamen zu nennen, den Stagiriten als den Philosophen *κατ' ἐξοχήν* bezeichnete. Denn dafs jenes الفيلسوف d. h. „der Philosoph“ im Titel der gemeinsamen Quelle stand, scheint gesichert. Nur unter dieser Annahme läfst sich begreifen, wie es bei Ibn al-Nadīm sofort, bei al-Mubaššir wenigstens allmählich durch die neue Artikelüberschrift اخبار ارسطوطاليس d. h. „Geschichte des Aristoteles“ vollkommen verdrängt werden konnte.

Nunmehr scheint aber unsere Quellenfrage auch so gut als gelöst zu sein. An Schriften, die in Frage kommen können, weist die arabische Litteratur keinen verwirrenden Reichtum auf. Der einzige christliche Arzt, Abū l-Ḫair al-Ḥasan ibn Suwār ibn Bābā genannt Ibn al-Chammār († 991), schrieb noch vor Vollendung des *Fihrist* eine in diesem I 265 genannte Arbeit unter dem Titel فى سيرة الفيلسوف d. h. „über das Leben des Philosophen“. Er ist nach

Fihrist I 245 der Übersetzer der φιλόσοφος ἱστορία aus dem Syrischen ins Arabische. Nach Ibn Abī Uṣaibiʿa I 323 hat er in einem drei Bücher umfassenden Werke das christliche Dogma und die Lehren der griechischen Philosophen mit einander in Einklang zu bringen gesucht, wobei er doxographischer Hilfsmittel schwerlich entraten konnte. Seine Beschäftigung mit der Geschichte der griechischen Philosophie ist also gesichert. Andererseits hat er auch ein spezielles Interesse für die peripatetische Philosophie und ihre Litteratur durch eine ganze Reihe schriftstellerischer Arbeiten bekundet[1]). Unter diesen Umständen wird es wohl nicht als allzu kühn erscheinen, wenn wir in seiner zuerst genannten Schrift die gesuchte Monographie über das Leben des Aristoteles erblicken. Schon A. Müller, *Die griechischen Philosophen* u. s. w. S. 46 hat eine solche in ihr gesehen. Leclerc, *Histoire de la médicine Arabe. Tome I. Paris 1876.* S. 355, Steinschneider, *Beihefte* V S. 31 und Lippert S. 4 Anm. 1 haben sich allerdings gegen die Auffassung des eigentlichen Meisters „auf dem Gebiete der griechisch-arabischen Übersetzungslitteratur" ablehnend verhalten, aber gewifs mit Unrecht. Der Erste denkt nach dem Vorgange von Hammer-Purgstall, *Litteraturgeschichte der Araber* V S. 29 an eine Gesamtgeschichte der Philosophie, beziehungsweise der Philosophen. Die beiden Anderen verstehen eine ethische Schrift über die Lebensweise jedes wahren Philosophen. Aber die dem singularischen الفيلسوف „der Philosoph" einen kollektiven Sinn unterschiebende Deutung Hammer-Purgstalls und Leclercs ist sprachlich unzulässig, die den Titel generell fassende Steinschneiders und Lipperts sachlich im allerhöchsten Grade unwahrscheinlich. Der rein ethische Begriff des Philosophen als des weltlichen Heiligen der Antike liegt ja doch der syrisch-arabischen Schulphilosophie völlig ferne, man denke nun an den Lebenskünstler im epikureïschen, an den rigorosen „sapiens rex regum" im stoïschen oder gar an den ἀπολύων ὅ τι μάλιστα τὴν ψυχὴν ἀπὸ τῆς τοῦ σώματος κοινωνίας im platonischen Sinne. Dagegen steht der Erklärung A. Müllers in Wirklichkeit nicht das Mindeste entgegen. Die Ersetzung des Eigennamens durch das Begriffswort ist keineswegs eine unerhörte, sondern eine sehr häufige Erscheinung. Das liefse sich bei wenigem Suchen durch Dutzende von Beispielen erhärten[2]).

---

1) So übersetzte er aus dem Syrischen die μετεωρολογικά des Aristoteles, eine Sammlung von προβλήματα des Theophrastos, eine solche von διαιρέσεις über die εἰςαγωγή und die κατηγορίαι und eine Erklärungsschrift zu den vier ersten Büchern des Organons, verfafste einen ausführlichen und einen gedrängten Commentar zur εἰςαγωγή, schrieb Abhandlungen über, meteorologische Phänomene, über die Materie, über die Freundschaft, über die Glückseligkeit, bei denen Anschlufs an Aristotelisches teils zweifellos, teils mindestens denkbar ist. Vgl. Ibn al Nadīm, *Fihrist* I 265. Ibn Abī Uṣaibiʿa I 323.

2) Die Griechen waren mit Fällen wie ὁ ποιητής für Homeros, ὁ φιλόσοφος

Dafs derartiges aber auch in Titeln vorkommt, was Lippert besonders unglaublich erscheint, dafür sei nur auf das Beispiel der ὑπόϑεσις al-Fārābīs zur Metaphysik (Alfārābīs *philosophische Abhandlungen, herausgegeben von* Dieterici. *Leiden* 1890. S. 34—38), deren Titel vollkommen dem in Rede stehenden entsprechend lautet في اغراض الحكيم فى كل مقالة من الكتاب الموسوم بالحروف d. h. „über die Ziele des Weisen in jedem Buche seines die Buchstaben genannten Werkes“.

Wir haben zunächst erwiesen, dafs weder Ibn al-Nadīm noch al-Mubaššir unmittelbar aus der Schrift des Ptolemaios geschöpft hat, dafs dagegen beide ihre Ptolemaioscitate einer und derselben Mittelquelle verdanken, und haben in der Monographie Ibn al-Chammārs diese Mittelquelle erkannt. Wir treten für den Augenblick nicht an die Frage heran, ob wenigstens dieser den Ptolemaios selbst vor sich hatte, wenden uns vielmehr unmittelbar zu der dritten und jüngsten unserer arabischen Quellen, Ibn Abī Uṣaibiʿa.

Unleugbar ist er unter allen unseren Zeugen für die Biographie des Ptolemaios derjenige, welchem wir die weitaus umfänglichsten und zum Teile auch die genauesten Auszüge verdanken. Ist auch ihm ein so überraschend reiches Material nur durch zweite oder dritte Hand zugekommen? — Wir hatten bereits darauf hinzuweisen, wie wenig glaublich es ist, dafs ein Compilator des 13. Jahrhunderts ein Stück ältester gelehrtengeschichtlicher Litteratur vor sich gehabt habe, das einem aus den besten Quellen schöpfenden Gelehrten des 10. nicht mehr unmittelbar bekannt war. Aber allerdings eine schlechthin zwingende Beweiskraft kann einer derartigen Erwägung nicht zugeschrieben werden. Die Entscheidung unserer Frage hängt von einem Textstücke ab, dessen Zusammenhang mit Ptolemaios,

---

für Aristoteles, *ὁ ῥήτωρ* für Demosthenes, *ὁ ἀπόστολος* für den hl. Paulus, *ὁ ἐξηγητής* für Theodoros von Mopsuestia vorangegangen. Die Syrer folgten. In der Liturgie ist ܫܠܝܚܐ für Paulus ständig. Analog liest man ܡܦܫܩܢܐ für Theodoros überall z. B. bei ʿAβdīšōʿ (*Bibliotheca orientalis* III 1. S. 85), ܦܘܝܛܐ für Homeros bei Severus bar Šakkū (Ruska, *Quadrivium* S. 14, deutsch S. 45), bezw. in unseren Texten, und für ähnliche Bezeichnung des Porphyrios durch ܦܝܠܘܣܘܦܐ wird cod. Vat. Syr. 158 fol. 129a plaidiert. Auf arabischem Boden ist schon النبى „der Prophet“ oder رسول الله „der Gottgesandte“ für Muḥammad, المعلم الثانى „der zweite Lehrer“ für al-Fārābī, الشيخ الرئيس „der Alte, der Erste“ für Ibn Sīnā das Nämliche. Was Aristoteles anlangt, so citiert beispielsweise Ibn Maimūn *Dulālat al-ḥāʾirīn* I 5 (ed. Munk S. 16, französisch S. 46) eine Stelle aus *περὶ οὐρανοῦ β̄* mit einfachem رئيس الفلاسفة „der Erste der Philosophen“ und selbst فيلسوف العرب für al-Kindī heifst von Hause aus vielleicht nicht so sehr „der Philosoph der Araber“ als vielmehr „der *ὁ φιλόσοφος* d. h. der Aristoteles der Araber“.

von Lippert kurzer Hand, vorausgesetzt, wie mir scheint, mit aller Entschiedenheit in Abrede gestellt werden mufs.

Der im höchsten Grade wohl disponierte Aristotelesartikel des Ibn Abī Uṣaibiʿa zerfällt in drei grofse Abschnitte, Biographie (I 54—61, d. h. L—S in der Analyse Steinschneiders), Gnomologie (I 61—67, bei Steinschneider T und U) und Bibliographie (I 67ff., bei Steinschneider W und X). Die Zusammensetzung des gnomologischen und des bibliographischen Teiles ist eine sehr einfache. Dieser besteht aus dem Schriftenverzeichnis nach Ptolemaios und dem von Steinschneider, *Beihefte* XII S. 71—91 besprochenen Nachtrage, jener aus der Geschichte vom jungen Aristoteles nach Ḥunain ibn Isḥāq und den Sentenzen nach al-Mubaššir. Bunter, mosaïkartiger erscheint der biographische Teil. Aber eine übersichtliche Disposition des verschiedenartigen Stoffes ermöglicht auch hier eine Orientierung. Wieder erkennen wir deutlich eine Dreiteilung. Es folgen sich eigentliche Biographie (I 54—57, bei Steinschneider L—Q), die systematische Übersicht über die litterarische Thätigkeit des Aristoteles nach Ṣāʿid (I 57—60, bei Steinschneider R), endlich das Testament nach Ptolemaios (I 60f., S bei Steinschneider). Auch der erste dieser drei Teile ist wieder so streng und vorzüglich geordnet, dafs man sich an die besten Beispiele griechischer oder römischer Biographieen erinnert fühlt. An der Spitze steht ein Citat aus al-Masʿūdī: Etymologie der Namen Aristoteles und Nikomachos und ein Wort über den mit dem Gerasener verwechselten Vater des Philosophen. Daran schliefst sich ein ähnlich kurzes Citat aus Ibn Djuldjul: Bedeutung des Aristoteles in der Wissenschaft. Nun folgt die Lebensgeschichte, deutlich in zwei Teile zerfallend. Ibn Abī Uṣaibiʿa hat zwei Gewährsmänner für das Leben des Stagiriten, Ptolemaios und al-Mubaššir. Vernünftig erkennt er in dem Griechen die vorzüglichere Auctorität. Er erzählt also nach ihr die Lebensgeschichte (M bei Steinschneider) und fügt als Anhang (N ebenda) dasjenige an, was der Araber mehr oder doch in ausführlicherer Darstellung bietet als jener. Den Schlufs bilden (I 56f.) die Angaben über das angebliche Grab des Philosophen in Sicilien nach al-Masʿūdī (O bei Steinschneider), über seine Schüler und seine Gestalt nach al-Mubaššir (P ebenda), seine Siegelinschrift nach Ḥunain und das von ihm erreichte Alter nach al-Sidjistānī, dem *Fihrist* und Isḥāq ibn Ḥunain (R ebenda).

Einer so schlechthin musterhaften Beherrschung und Anordnung eines weitschichtigen Materials gegenüber mufs auch die leichteste Verwirrung doppelt auffällig sein. Und es ist kaum mehr eine leichte Verwirrung zu nennen, der wir I 55 gegen Ende des von Steinschneider und Lippert auf Ptolemaios zurückgeführten Abschnittes begegnen. Die streng chronologisch aufgebaute Lebens-

geschichte nach Ptolemaios ist scheinbar zu Ende geführt. Bereits ist die Anklage ἀσεβείας, der Tod des Philosophen, die Überführung seiner Leiche nach Stageira, die Ehrung des Toten in Athen durch ein ψήφισμα erzählt. Da werden wir plötzlich mit den Worten ولما ان مات فيلبس d. h. „als Philippos gestorben war" u. s. w. wieder mitten in die Lebenszeit des Aristoteles versetzt. Wir hören ein zweites Mal von der bereits erwähnten Schulgründung im Lykeion, erhalten einen von dem Früheren abweichenden, wenn auch nicht geradezu ihm widersprechenden Bericht über die Gestaltung, die das Leben des Philosophen seit der Thronbesteigung Alexandros' d. Gr. erfuhr, und bekommen bei dieser Gelegenheit ähnlich schon einmal in gröfserer Kürze ihm gespendete Lobsprüche wieder zu lesen. Es ist klar: Ibn Abī Uṣaibiʿa hat dieses Stück aus derselben Quelle wie das Vorhergehende. Angesichts der Kunst, mit der er den ganzen Artikel disponiert hat, kann er unmöglich der Urheber dieser Unordnung sein. Er mufs sie bereits in seiner Vorlage gefunden und aus dieser herübergenommen haben. Auch das scheint gewifs, dafs er dieses Stück so gut als das Vorhergehende für ptolemäisch hielt. Anderenfalls wäre es undenkbar, weshalb ihm die mangelhafte Anordnung des Stoffes in seiner Quelle so sacrosanct war, dafs er es nicht wagte durch eine Umstellung oder durch Unterdrückung einiger Sätze nachzuhelfen. Aber kann jenes Stück in der That von Ptolemaios herrühren? — Wir sehen uns vor die Alternative gestellt: entweder Ptolemaios stand in der Disposition seiner Aristotelesbiographie unendlich weit hinter der Kunst seines arabischen Abschreibers zurück, oder das Stück rührt nicht von ihm her, es wurde in einer älteren arabischen Quelle dem Auszuge aus seinem βίος ebenso als Nachtrag angefügt, wie Ibn Abī Uṣaibiʿa als solchen der ganzen von ihm für ptolemäisch gehaltenen Lebensgeschichte den Auszug aus al-Mubaššir angefügt hat, Ibn Abī Uṣaibiʿa hat also den Ptolemaios nicht unmittelbar benützt. Wir werden uns um so unbedingter für die letztere Annahme entscheiden, als nicht nur die oben berührte allgemeine Erwägung sie nahe legt, sondern ein Blick auf al-Mubaššir sie geradezu zu erzwingen scheint.

Beinahe wörtlich übereinstimmend kehrt nämlich bei ihm (Lippert 7f. deutsch 15f.) das fragliche Stück wieder, vermehrt um die hier ausführlicher als bei Ibn Abī Uṣaibiʿa I 55 erzählte Geschichte vom Begräbnis in Stageira. Hier nun stammt es zweifellos nicht aus der nämlichen Quelle mit den sicheren Ptolemaiosauszügen. Ein einziges Wort, ja vielmehr ein einziger Buchstabe beweist dies. Während Ibn al-Chammār wie die ganze Ptolemaiosüberlieferung — von dem Schreibfehler im Wortlaute des Testaments abgesehen — die Vaterstadt des Philosophen اسطاغيرا nennt, heifst sie in unserem Stücke bei al-Mubaššir اصطاغيرا. Eine Eigentümlichkeit al-Mu-

bașširs liegt in der Ersetzung des س als Äquivalent eines griechischen σ durch ص nicht. Denn aufserhalb dieses scharf umgrenzten und einheitlich in sich abgeschlossenen Stückes zeigt auch er durchweg die reguläre Schreibung des Stadtnamens mit س. Die ungewöhnliche Schreibung kann also nur Eigentümlichkeit der Quelle sein, der er das Stück entnommen hat. Diese ist mithin von Ibn al-Chammār verschieden. Erledigt ist hiermit die Sache freilich noch nicht. Es wäre an sich denkbar, dafs auch diese zweite Quelle al-Mubašširs aus Ptolemaios geschöpft hätte. In diesem Falle bliebe der ptolemäische Charakter unseres Stückes schlechthin bestehen. Es wäre ferner denkbar, dafs — wie thatsächlich die Geschichte vom Begräbnis in Stageira — die Geschichte von der socialpolitischen Thätigkeit des Aristoteles nach der Thronbesteigung Alexandros' d. Gr. aufser in einer von Ptolemaios unabhängigen Quelle al-Mubašširs auch bei bei Ptolemaios erzählt gewesen wäre. In diesem Falle liefse sich wenigstens bei Ibn Abī Uṣaibiʿa der ptolemäische Ursprung des Stückes zur Not aufrecht erhalten. Nun ist jedoch der letztere Ausweg schon durch die wörtlichen Übereinstimmungen zwischen den beiden Arabern ausgeschlossen. Ist es schon an sich unglaublich genug, dafs ein Stück wie das in Rede stehende bei zwei arabischen Schriftstellern des 11. und 13. Jahrhunderts auf zwei vollkommen von einander unabhängige griechische Urquellen zurückgehen sollte, so beweisen sie positiv, dafs die fragliche Partie bei al-Mubaššir und Ibn Abī Uṣaibiʿa nicht nur auf das gleiche griechische *γένος*, sondern sogar auf die gleiche arabische Übersetzung desselben zurückgehen. Aber auch der ersteren Annahme stellen sich die gewichtigsten Bedenken entgegen. Zunächst ist hier wieder an die merkwürdige Stellung des Stückes bei Ibn Abī Uṣaibiʿa zu erinnern, die es deutlich als einen Nachtrag zur Biographie nach Ptolemaios zu charakterisieren scheint. Nicht minder als diese Stellung bei dem einen der beiden Zeugen sprechen die Anfangsworte unseres Abschnittes gegen ptolemäischen Charakter. Man höre: الى ان سار الاسكندر الى بلاد آسيا فاستخلف ارسطوطاليس فى ماقذونيا قلسثانس d. h. „bis Alexandros nach den Ländern Asiens zog. Da machte Aristoteles den Kallisthenes zu seinem Nachfolger in Makedonien" heifst es zuerst nach Ptolemaios bei al-Mubaššir und — nur mit تجاوز „hinüberzog" für سار „zog", bezw. ثم استخلف „dann machte er zu seinem Nachfolger" für فاستخلف „da machte u. s. w." — bei Ibn Abī Uṣaibiʿa. Und nun setzt das strittige Stück mit den Worten ein: ولما مات فيلبس وملك الاسكندر ابنه بعده وشخص عن ماقذونيا لمحاربة الامم وحاز بلاد آسيا صار ارسطوطاليس d. h. „und als Philippos gestorben war, sein Sohn Alexandros nach ihm

König wurde und von Makedonien zur Bekriegung der Völker aufbrach und die Länder Asiens eroberte, begann Aristoteles" u. s. w. Hier sind denn doch eigentlich die Parallelstellen zweier von einander unabhängiger griechischer Lebensskizzen mit Händen zu greifen. Wir sahen ferner eine Eigentümlichkeit des Ptolemaios in der nahen Verbindung der Nachricht von gesetzgeberischer Thätigkeit des Aristoteles in Stageira mit einer Polemik gegen die Behauptung einer öffentlichen Wirksamkeit desselben vor Eintritt in den Kreis Platons. In unserem Stück — nach der etwas ausführlicheren Redaction al-Mubašširs — fehlt die Polemik ganz und die Gesetzgebung wird im Zusammenhange mit anderen Wohlthaten erwähnt, die der Philosoph seiner Vaterstadt erwiesen habe. Einem ähnlichen Gegensatze begegnen wir schliefslich bezüglich der Stellung der Begräbnisgeschichte. Die strittige Partie schliefst sie an den Bericht von jenen Wohlthaten an. Bei Ptolemaios hängt sie unmittelbar mit der Erzählung vom Tode des Philosophen zusammen. Denn man nehme hier nicht etwa die Begräbnisgeschichte, wie sie bei al-Mubaššir vorliegt, für Ibn al-Chammār in Anspruch, um in ihrer von Ibn Abī Uṣaibi'a abweichenden Stellung nur die Folge eines redactionellen Eingriffes zu sehen. Die Schreibung اصطاغيرا weist auch sie unwidersprechlich derjenigen Quelle zu, der die Nachrichten über das socialpolitische Wirken des Aristoteles entstammten.

Das Ergebnis unserer Untersuchung kann nicht mehr zweifelhaft sein: den Nachtrag über die Thätigkeit des Aristoteles seit dem Aufbruche seines königlichen Schülers nach Asien verdankt sowohl Ibn Abī Uṣaibi'a als al-Mubaššir im letzten Grunde einer von derjenigen des Ptolemaios verschiedenen Biographie, die lediglich zufällig — wie wir durch al-Mubaššir lernen — mit jener die hier übrigens in anderer Form und in anderem Zusammenhange vorgetragenen Angaben über die gesetzgeberische Thätigkeit und das Begräbnis in Stageira gemein hatte. Die letzteren macht Ibn Abī Uṣaibi'a nach Ptolemaios, al-Mubaššir dagegen nach dem anonymen Biographen.

Nun finden sich aber wörtlich übereinstimmende Anklänge an das als nichtptolemäisch erwiesene Stück auch bei Ibn al-Nadīm. Die bei Ibn Abī Uṣaibi'a zu beobachtende Ergänzung der Ptolemaiosangaben durch dasselbe fand sich genau wie bei ihm schon bei Ibn al-Chammār, der also teilweise auch al-Mubaššir schon geboten hätte, was dieser aus einer anderen es in ausführlicherer Gestalt bietenden Quelle herübernahm. Von Ibn al-Chammār ist aber Ibn Abī Uṣaiabi'a unabhängig. Also kann die beiden eigentümliche Vereinigung der Ptolemaiosbiographie mit dem Nachtrage nur in einer Mittelquelle vollzogen worden sein, der beide ihre Bruchstücke der Ptolemaiosüberlieferung verdanken. Nicht nur Ibn

Abī Uṣaibiʿa, sondern sogar schon Ibn al-Chammār hat den Ptolemaios nur mittelbar gekannt. Wir erhalten hier, ohne sie noch gesucht zu haben, die unwidersprechliche Antwort auf eine früher vertagte Frage.

Ibn Abī Uṣaibiʿa hat sich offenbar mit Absicht und nicht ohne Geschicklichkeit bestrebt, den falschen Schein unmittelbarer Benützung der von ihm in ihrem einzigen Werte erkannten Ptolemaiosschrift zu erwecken. Welches ist hier die unmittelbare Quelle, auf deren Kosten er zu Unrecht zu glänzen sucht? — Wir kennen bereits die in seinem Aristotelesartikel genannten Gewährsmänner. Von ihnen kommt der Historiker al-Masʿūdī als Vermittler der Ptolemaiosreste überhaupt nicht erst in Frage, ebenso Ibn al-Nadīm. Die Notiz aus dem *Ta'rīch al-aṭibbā'* des Isḥāq ibn Ḥunain ist entweder aus Vermittelung des Ibn Djuldjul oder aus Vermittelung al-Sidjistānīs zu erklären. Denn nur durch diese beiden kennt Ibn Abī Uṣaibiʿa überhaupt das grundlegende Werk. Es bleiben noch die fünf Quellen, aus denen im Wesen der Sache unser Compilator den ganzen vor Galenos liegenden Teil seines Werkes zusammengestellt hat. Aufser den zwei zuletzt Genannten gehören zu dieser Gruppe Ḥunain ibn Isḥāq, Ṣāʿid und al-Mubaššir. Dafs weder Ḥunain noch al-Mubaššir Vermittler der Ptolemaiosauszüge ist, davon kann man sich durch Augenschein überzeugen. Aber auch Ṣāʿid bleibt von vornherein aufser Betracht. Abgesehen davon, dafs uns die Reste einer anderen Aristotelesbiographie aus seinem Werke erhalten sind, beweist schon das Fehlen anderer als der aus dem *Fihrist* stammenden Ptolemaiosauszüge bei Ibn al-Qifṭī, dafs er solche nicht bot. Wir haben uns somit zu entscheiden zwischen Abū Da'ūd ibn Sulaimān ibn Ḥasān genannt Ibn Djuldjul, dem Leibarzte des spanischen Chalifen Hišām II. und Abū Sulaimān Muḥammad ibn Ṭāhir ibn Bihrām al-Sidjistānī dem Philosophen und Ärzte in Bagdād, die beide im letzten Viertel des 10. Jahrhunderts ihre gelehrtengeschichtlichen Arbeiten zum Abschlufs gebracht haben müssen[1]).

Zunächst haben wir uns zu vergegenwärtigen, dafs Ibn Abī Uṣaibiʿa zweifellos die *Taʿālīq* (Randnotizen) al-Sidjistānīs, denen er mehrfach aufser Resten des Isḥāq ibn Ḥunain auch Citate aus dem *Fihrist* verdankt, ebenso gewifs aber nicht das Buch Ibn Djul-

1) Ibn Djuldjul schrieb nach Ibn Abī Uṣaibiʿa II 84 unter der Regierung Hišāms II, also zwischen den Jahren 976 und 1013. Das Werk al-Sidjistānīs war, wie wir sehen werden, im Jahre 987 noch nicht herausgegeben. Andererseits war der Verfasser Schüler des 974 gestorbenen Jaḥjā ibn ʿAdī — nicht in seiner letzten Lebenszeit, da nach *Fihrist* I 248 die Arbeiten des älteren Gelehrten noch durch den jüngeren beeinflufst wurden. Über die Wende des 10. zum 11. Jahrhundert dürfen wir also mit litterarischer Thätigkeit al-Sidjistānīs wohl auch wieder nicht hinabgehen.



djuls unmittelbar benützt hat. Wohl wird das letztere von ihm rund dreifsigmal citiert. Aber gerade bei so häufiger Bezugnahme auf das Werk mufs es doppelt verwunderlich erscheinen, dafs er im Gegensatze zu seiner fast ständigen Gewohnheit, nicht nur mit dem Namen des Verfassers, sondern auch mit dem Titel des Buches zu citieren, auch nicht ein einziges Mal den Titel desselben nennt, ja II 48 es unter den litterarischen Arbeiten seines Verfassers in einer Weise aufzählt, die keinen Zweifel daran zuläfst, dafs er diesen Titel eben gar nicht kannte. Wem ein Buch durch stets sich wiederholenden unmittelbaren Gebrauch vertraut ist, der bezeichnet es doch nicht in den denkbar vagesten Ausdrücken als كتاب يتضمن ذكر شئ من اخبار الاطباء والفلاسفة d. h. „ein Buch, das einige Nachricht von der Geschichte der Ärzte und Philosophen enthält". Offenbar fand Ibn Abī Uṣaibiʿa das Werk ohne Titelangabe in einer oder mehreren Mittelquellen angeführt und hat nach der den Arabern gelegentlich so sehr als den Griechen und Römern eigenen leichtherzigen Citationsmanier statt der unmittelbar benützten die in dieser genannte ältere Quelle als Auctorität aufgeführt. Dies bestätigt auch die Art und Weise, in der er bei Citaten den Verfasser bezeichnet. Während nämlich im allgemeinen ausführlich „Sulaimān ibn Ḥasān genannt Ibn Djuldjul" mit oder ohne فى كتابه d. h. „in seinem Buche" citiert wird, beginnt nur eine Reihe von Citaten über Gelehrte des Westens II 38, 41—44 mit einfachem Ibn Djuldjul. Verschiedenheit in der Citationsweise deutet bei Ibn Abi Uṣaibiʿa so gut als immer auf verschiedene Mittelquellen hin. Wir können so noch deutlich zwei gesonderte Quellen unterscheiden, die ihm Stücke aus Ibn Djuldjul vermittelten, eine Geschichte der antiken und der arabischen Gelehrten des Mašriq und eine gelehrtengeschichtliche Spezialarbeit über den Maʿrib. Die erstere Quelle, die uns hier allein interessiert, läfst sich, irre ich nicht, auch noch genauer bezeichnen. Es scheint keine andere sein zu können als das *Kitāb manāqib al-aṭibbāʾ* (Buch der Vorzüge der Ärzte), das der letzte bedeutende Sprofs der Familie Buchtīšūʿ Abū Saʿīd ʿUbaid-Allāh ibn Djibrīl im Jahre 1058 oder 1059 verfafste, und das I 77 und 310 fast mit Gewifsheit als Quelle des Citates aus Ibn Djuldjul zu erkennen ist. Das Werk des ʿUbaid-Allāh gehört zu der jüngsten Gruppe gelehrtengeschichtlicher Erzeugnisse vor den abschliefsenden Compilationen des 13. Jahrhunderts. Gleich dem ungefähr derselben Zeit entstammenden al-Mubašširs kann es daher von Ibn Abī Uṣaibiʿa nur unmittelbar benützt sein. Dabei ist es eine seiner Hauptquellen, wie breite Schichten seiner Compilation beweisen. Unter diesen Umständen ist es in hohem Grade auffällig, dafs wir ihm in der ganzen älteren Geschichte der griechischen Wissenschaft nie begegnen, obwohl durch

die Citate über Galenos und Ioannes Philoponos I 72f. 75ff. 104 gesichert ist, daſs es nicht nur die arabische, sondern auch die griechische Gelehrtenwelt behandelte. Die Schwierigkeit erfährt nun eine einfache Lösung: Ibn Djuldjul war die durchgängige Quelle des ʿUbaid-Allāh für die Zeit bis Galenos. Wo für diese Ibn Abī Uṣaibiʿa den Ibn Djuldjul citiert, da hat er den ʿUbaid-Allāh benützt. Ibn Djuldjul heiſst hier soviel als ʿUbaid-Allāh. — Wir haben also zu wählen zwischen einer mittelbar und einer unmittelbar benützten Quelle als Vermittlerin des Ptolemaios. Es kann keinen Augenblick zweifelhaft sein, daſs der Gedanke an den unmittelbar benützten al-Sidjistānī weit näher liegt. Die Ptolemaiosauszüge bei Ibn Abī Uṣaibiʿa sind so umfangreich und dabei so wenig entstellt und verwässert, so vielfach noch echt griechisch in ihrem Colorit, daſs sie nur durch möglichst wenige orientalische Hände hindurchgegangen sein können.

Aber freilich mehr als ein sehr beherzigenswerter Wahrscheinlichkeitsbeweis ist das alles doch nicht, und wir bedürfen der Gewiſsheit. Hier ist es denn, wo Ibn al-Qifṭī für unsere Untersuchung Bedeutung gewinnt. Es ist klar: diejenige Quelle, der Ibn Abī Uṣaibiʿa die Bekanntschaft mit Ptolemaios verdankt, kann ihm nicht vorgelegen haben. Kein halbwegs vernünftiger Mensch würde die dürftigen Ptolemaiosauszüge des *Fihrist* vorgezogen haben, wenn ihm die unvergleichlichen dieser Quelle zu Gebote standen. Nun ist Ibn Djuldjul gewiſs unmittelbar von Ibn al-Qifṭī benützt worden. Ja er ist neben Ṣāʿid und al-Mubaššir durchaus seine Hauptquelle für die Geschichte der Wissenschaft bei den Griechen. In den Artikeln Idrīs, Asklepios, Galenos und Demokritos wird er in einer Weise citiert, die lehrt, daſs Ibn al-Qifṭī uns seine Abschnitte über diese Griechen so gut als vollständig erhalten hat. So wertvolle Stücke wie die Platonbiographie nach Theon, der Bericht über das Ende des Sokrates nach Apologie, Kriton und Phaidon, der Kern des Artikels über Hippokrates müssen auf ihn zurückgeführt werden, weil sie weder dem Ṣāʿid, noch al-Mubaššir, noch überhaupt einer Ibn Abī Uṣaibiʿa unmittelbar bekannten Quelle entlehnt sein können und die Beziehungen Ibn al-Qifṭīs zu Isḥāq ibn Ḥunain mindestens ebenso mittelbar sind als diejenigen Ibn Abī Uṣaibiʿas. Endlich scheinen ihm auch die zahlreichen kurzen Artikel über griechische Ärzte, Mathematiker und Philosophen zweiten Ranges zu entstammen, die der ganzen erhaltenen gelehrtengeschichtlichen Litteratur auſser Ibn al-Qifṭī fremd sind. Dagegen fehlt jede Spur einer unmittelbaren Benützung al-Sidjistānīs durch Ibn al-Qifṭī. Man verweise zur Entkräftung dieses Satzes nicht auf das Citat im zweiten Teile seines Aristotelesartikels. Die Frage, ob Ibn al-Qifṭī die in jener Partie citierten Auctoritäten unmittelbar

gekannt habe oder nicht, wurde oben offen gelassen. Hier mufs sie, damit sich die Kette unseres Beweises schliefse, beantwortet werden. Ibn al-Qifṭī scheint in dem Artikel über Aristoteles die unmittelbar von ihm aufgeschriebenen Quellen grundsätzlich nicht genannt zu haben. So sind die Namen Ṣāʿid, al-Mubaššir, al-Gazzālī verschwiegen. Schon dies allein legt es nahe, die im zweiten Teile des Artikels genannten Quellen nicht für direkt benützte zu halten. Umgekehrt wird es auch positiv nahe gelegt, jenen zweiten Teil auf eine einheitliche Mittelquelle zurückzuführen, wenn wir etwas genauer seinen Inhalt betrachten. Wir finden hier in der ersten Hälfte Stücke, die überhaupt keinen unmittelbaren Zusammenhang mit Aristoteles haben. Das erklärt sich nur, wenn wir annehmen, für denjenigen, welcher diese ganze Gruppe von Auszügen zusammenstellte, habe der Schwerpunkt des Interesses in dem Thema der ersten Hälfte, Anfänge griechischer Wissenschaft bei den Arabern, gelegen. Für Ibn al-Qifṭī mufste er aber umgekehrt in dem Thema der zweiten Hälfte, Leben und Schriften des Aristoteles, liegen. Er kann also nicht erst jener Sammler gewesen sein. Endlich citiert Ibn al-Qifṭī in der fraglichen Partie ein Stück aus dem *Fihrist*, das sich hier gar nicht findet[1]), das Werk Ibn al-Nadīms hat er also keinesfalls vor sich gehabt. Was aber von der einen der zwei namentlich genannten Quellen erwiesen ist, werden wir auch von der anderen, den *Taʿālīq* des al-Sidjistānī, anzunehmen haben. Ja, wir vermögen, obgleich sie eine ziemlich obscure war, die Quelle noch mit Bestimmtheit anzugeben, der Ibn al-Qifṭī unsere Partie unverändert entnommen hat. Einen bedeutend kürzeren Auszug aus der gleichen Quelle giebt Ibn Abī Uṣaibiʿa I 186f. im Artikel Ḥunain ibn Isḥāq, natürlich mit Fortlassung der auf Aristoteles bezüglichen zweiten Hälfte. Hier wird denn der Sammler der Auszüge genannt. Es ist ein gewisser al-Ḥasān ibn al-ʿAbbās genannt al-Ṣanādīqī. Seine Schrift, die Ibn Abī Uṣaibiʿa noch im Originalexemplar des Verfassers vorlag, wird zu den Monographieen *fī ṭuhūr al-falsafa* („de ortu scientiae“ in der lateinisch-arabischen Übersetzungslitteratur) d. h. über das Auftauchen der griechischen Philosophie in der arabischen Welt gehört haben, der litterarischen Gattung, deren Hauptbeispiel die gleich-

1) Das ist das Stück C bei Steinschneider a. a. O. S. 188 f. Dafs auch Ibn Abī Uṣaibiʿa es unter dem Namen Ibn al-Nadīms citiert, zwingt uns natürlich nicht, eine Lücke in unserem *Fihrist*-Texte anzunehmen, sondern sichert nur die Thatsache gemeinsamer Vermittelung der ganzen Partie bei Ibn al-Qifṭī und Ibn Abī Uṣaibiʿa. Übrigens finden sich auch sonst zuweilen apokryphe Citate aus dem *Fihrist*, was wahrscheinlich durch die hohe Geltung zu erklären ist, deren sich das Buch erfreute und die dazu verführte, selbst per nefas sich auf seine Auctorität zu berufen. Vgl. einen Fall in meinen *Lucubrationes Syro-Graecae* S. 876. Er betrifft die Vorbemerkung des cod. Lugd. Batav. 192 (Warner. 414): „*Griechische Landwirtschaft*“.

falls durch Ibn Abī Uṣaibiʿa excerpierte Arbeit al-Fārābīs ist, über die Steinschneider, *Alfarabi* S. 85—90 handelt. Weit davon entfernt den Satz von dem Mangel unmittelbarer Benützung der *Taʿālīq* bei Ibn al-Qifṭī zu erschüttern, bestätigt also der zweite Teil seines Aristotelesartikels denselben so entschieden als möglich. Das Ergebnis, das eine Betrachtung der Quellenverhältnisse bei Ibn Abī Uṣaibiʿa schon im hohen Grade wahrscheinlich machte, wird durch den Seitenblick auf Ibn al-Qifṭī zur Gewifsheit erhoben.

Die Ptolemaiosauszüge über Leben und Testament des Aristoteles gehen bei Ibn al-Nadīm und al-Mubaššir unmittelbar, bei Ibn al-Qifṭī durch dritte Hand auf Ibn al-Chammār, bei Ibn Abī Uṣaibiʿa dagegen auf al-Sidjistānī zurück. Bis zu dem gemeinsamen Ausgangspunkte der biographischen Ptolemaiosüberlieferung der Araber sind wir damit noch nicht vorgedrungen. Ibn al-Chammār und al-Sidjistānī sind Zeitgenossen, nach *Fihrist* I 245 und 248 beide persönlich mit Ibn al-Nadīm bekannt. Die *Taʿālīq* waren sogar noch nicht vollendet, als die Monographie Ibn al-Chammārs bereits geraume Zeit veröffentlicht und von Ibn al-Nadīm ausgebeutet war. Denn noch als dieser nach 987 sein Werk zum Abschlufs brachte, konnte er I 264 sie noch nicht unter den Arbeiten des jüngeren Zeit- und Studiengenossen nennen. Benutzung al-Sidjistānīs durch Ibn al-Chammār ist somit ausgeschlossen. Das Umgekehrte aber ist schon an sich undenkbar, weil al-Sidjistānī — vor allem durch die Erhaltung auch des *πίναξ* — die weitaus reichere und ursprünglichere Überlieferung repräsentiert. Die beiden Schriftstellern gemeinsame Vereinigung des Ptolemaios mit dem ihm fremden Nachtrage ist also das Werk einer noch älteren Quelle, aus der beide schöpften. Dafs auch diese noch eine arabische war, steht angesichts der engen Beziehungen zwischen dem Wortlaute beider Überlieferungen fest.

Wir überschreiten die Schwelle der ältesten Periode philosophiegeschichtlicher Litteratur in arabischer Sprache. Nur drei Namen sind hier noch zu nennen: Ḥunain ibn Isḥāq, Qusṭā ibn Lūqā und Isḥāq ibn Ḥunain. Dafs das Sentenzenwerk Ḥunains nichts mit der Ptolemaiosüberlieferung zu schaffen hat, wissen wir. Seine Weltchronik von Adam bis zum Chalifate Mutawakkils zeigt sich nie von Einflufs in der gelehrtengeschichtlichen Litteratur und hatte gewifs auch nicht Raum für die ganze Ptolemaiosbiographie samt Testament und Schriftenverzeichnis. Mit dem Namen des Qusṭā ibn Lūqā werden von Ibn al-Nadīm I 295, 254, Ibn Abī Uṣaibiʿa I 145 und Ibn al-Qifṭī s. v. قسطا nicht weniger als drei verschiedene Büchertitel in Verbindung gebracht, die auf philosophiegeschichtlichen Inhalt hinweisen. In der That bezeichnen sie alle nur ein einziges Werk, aus dessen Reimtitel *Kitāb nawādir al-ādāb*

al-falsafijîn wašarḥ madhāhib al Jaunānijîn (Buch der Curiositäten der philosophischen Lebensregeln und der Erklärung der Lehrmeinungen der Griechen) sie durch ungenaue Citation entstanden. Dieses, offenbar doxographischer Natur und nach dem *Fihrist* I 295 eine Übersetzung, ist zweifellos identisch mit der durch *Fihrist* I 254 bezeugten Übersetzung von Pseudo-Plutarchos *περὶ τῶν ἀρεσκόντων φιλοσόφοις* aus dem Syrischen, durch welche die von mir *Philologisch-historische Beiträge Wachsmuth ..... überreicht. Leipzig 1897*, S. 152f. nachgewiesenen Stücke dieser Epitome des Aëtios zu al-Šahrastānī gelangt sein werden. Also auch hier ist für Ptolemaios kein Raum. So bleiben nur noch die philosophengeschichtlichen Partieen in dem *Ta'rîch al-aṭibbā'* des Isḥāq übrig. Der Mann, der die eigentliche Philosophenbiographie in der arabischen Gelehrtengeschichte heimisch machte, hat auch sofort für die Biographie des Philosophen *κατ' ἐξοχήν* mit richtigem Blicke die beste Quelle entdeckt und sie allen Späteren vermittelt. Man wird zugeben müssen, dafs das Ergebnis, zu dem wir auf Grund eines streng äufseren Beweises gelangten, auch innerlich die höchste Wahrscheinlichkeit besitzt. Immerhin mag es nicht überflüssig sein, darauf hinzuweisen, dafs wenigstens al-Sidjistānī positiv in nächsten Beziehungen zum *Ta'rîch al-aṭibbā'* zu stehen scheint. Der Titel wie zahlreiche Fragmente seines Werkes kennzeichnen dieses als eine Sammlung an einen älteren Text angeschlossener Zusätze und Fortsetzungen. Jener ältere Text, der offenbar wenig gekürzt in die neue Arbeit herübergenommen wurde, kann füglich nur die Ärztegeschichte Isḥāqs gewesen sein.

Wir sind am Ende dessen, was sich bezüglich der arabischen Ptolemaiosüberlieferung mit Sicherheit erkennen läfst. Eine einzige Frage wäre noch aufzuwerfen, aber eine befriedigende Antwort auf sie ist nicht mehr möglich. — Hat Isḥāq die Arbeit des Ptolemaios in der syrischen, oder hat sie ihm schon in einer aus jener geflossenen arabischen Übersetzung vorgelegen? Wir werden in dem Schriftenverzeichnis bei Ibn al-Qifṭī dem Reste einer arabischen Übersetzung des Ptolemaios begegnen, die unabhängig neben der auf Isḥāq zurückgehenden Überlieferung steht. Es ist nicht undenkbar, dafs diese bereits im Laufe des 9. Jahrhunderts entstand. Auch Versuche einer zusammenfassenden Darstellung der griechischen Gelehrtengeschichte wurden ja sehr frühe aus dem Syrischen ins Arabische übertragen. Das lehrt die litteraturgeschichtliche Partie bei al-Ja'qūbī I 106—161, die durch eine treffliche Bearbeitung Klamroths, *Z. D. M. G.* 42, 1ff. allgemein bekannt und zugänglich gemacht wurde. Denn abgesehen von den Inhaltsangaben einzelner Werke, die unter Hippokrates, Galenos, Eukleides, Nikomachos, Aristoteles und Ptolemaios — vielleicht teilweise nach Summarien

al-Kindīs wie den *Fihrist* I 257f. genannten *fī aġrāḍ kitāb Aqlīdis* (über die Ziele des Buches des Eukleides) und *fīl-ṭibb al-Buqrāṭī* (über die Hippokratische Medicin) — geboten werden, ist ihre Quelle die arabische Bearbeitung eines syrischen *K'θāβā δ'chakkīmē Jaunājē* (Buch der griechischen Weisen)[1]). Aber auch angenommen, daſs Isḥāq schon die arabische Übersetzung habe benützen können, was zwingt uns, anzunehmen, daſs der nach Abstammung, Religion und gelehrter Bildung im syrischen Volkstume wurzelnde Mann wirklich sie und nicht ihre syrische Vorlage benützt habe? — Die Mittelstufe eines dem *Ta'rīch al-aṭibbā* vorangehenden selbständigen arabischen Ptolemaiostextes ist möglich, aber sie bleibt unerwiesen.

So weit über unsere arabischen Zeugen. Weitaus kürzer können wir uns bezüglich des syrischen Pseudo-Ammonios fassen. Nur eine Frage kann und muſs hier überhaupt gestellt werden. Ist der vorliegende syrische Text ein Auszug aus der syrischen Übersetzung des Ptolemaios, oder giebt er ein schon auf griechischem Sprachboden aus der Biographie des Ptolemaios excerpiertes *γένος* wieder? — Hauptsächlich textkritische Erwägungen sind es hier, die uns noch einmal zu einem ganz bestimmten Ergebnis gelangen lassen. Wie schon gesagt, weicht an drei Stellen Pseudo-Ammonios von der arabischen Überlieferung ab. Er nennt die Mutter des Aristoteles Parysatis, während die Araber mit den griechischen Quellen übereinstimmend den Namen Phaistis geben. Er läſst die bekämpften *τινές* medicinische Thätigkeit des späteren Philosophen bis zu seinem

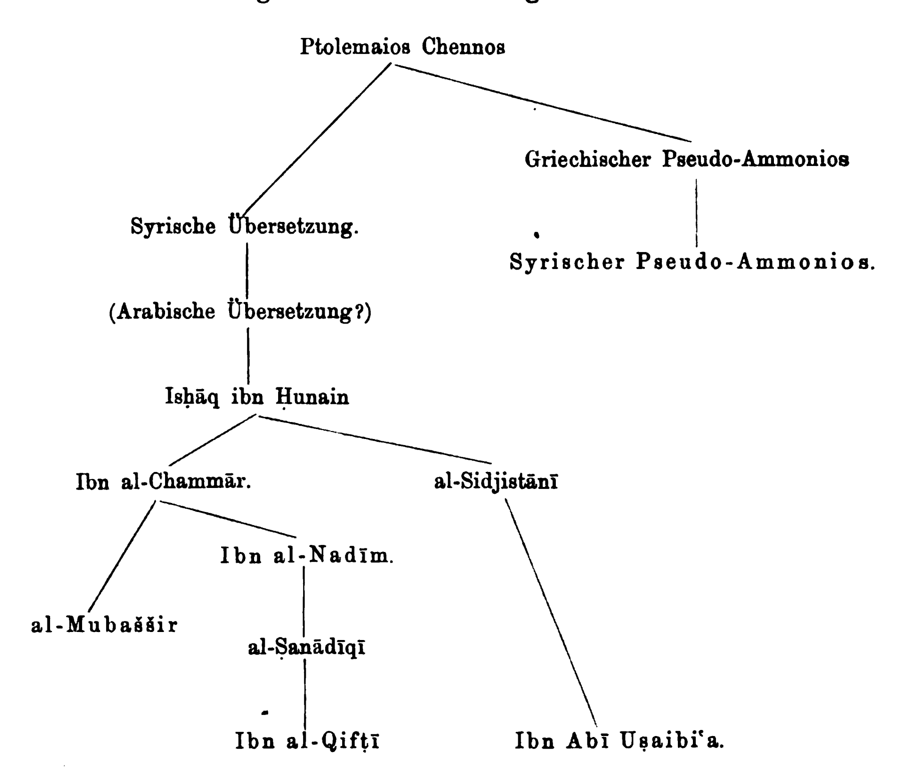
1) Daſs der zunächst al-Ja'qūbī vorliegende Text ein arabischer war, lehrt der Nachhall seines arabischen Reimtitels in den dunkeln Worten حكماء متفلسفون وفلاسفة متكورون im Anfange des ganzen Abschnittes S. 106. Daſs aber dieser Text nur eine — recht übel ausschauende — Überarbeitung eines anderen, älteren war, erkennt man deutlich, wenn man das auf neun Capitel — über Philosophen, Mediciner, Arithmetiker, Astronomen, Geometer, Geoponiker, Alchymisten, Physiognomiker, Mechaniker — vorbereitende Programm S. 106 f. mit dem thatsächlichen Bestande dessen vergleicht, was al-Ja'qūbī noch geben konnte. Von der alten Einteilung in neun Capitel zeigte seine Vorlage keine Spur mehr. Mehrfache Umstellung von Artikeln hatte die ursprüngliche Anordnung vollkommen zerstört. Die ganze zweite Hälfte des alten Textes war verloren und nur einzelne Artikel aus derselben sind gerettet, weil sie durch eine oder die andere jener Umstellungen in eines der früheren Capitel gekommen waren. Schlieſslich hatte die Hand eines Redaktors eine neue — chronologische — Anordnung des Torso, jedoch nur mit sehr geringem Erfolge, durchzuführen gesucht. Zu allen diesen Entstellungen des Urtextes war aber eine Zeit erforderlich, die länger ist als diejenige zwischen al-Ja'qūbī und dem Erwachen eines Interesses für das Griechentum bei den Arabern. Der Urtext muſs also ein syrischer, kann noch nicht ein arabischer gewesen sein. Vgl. übrigens auch Ruska, *Zeitschrift für Assyriologie* XII S. 39 Anm. 9. — Auf den syrischen Titel scheinen mir noch Stellen wie 107 فيقال ان اول حكيم d. h. „man sagt, daſs der erste Weise", oder 134 والذى تلا ابقراط من رؤساء الحكماء d. h. „derjenige, welcher dem Hippokrates folgte von den hauptsächlichsten Weisen" einigermaſsen hinzudeuten.

30. Lebensjahre behaupten, während nach Ibn Abī Uṣaibiʿa Ptolemaios gegen die Annahme politischer Thätigkeit polemisierte. Er giebt endlich das von Aristoteles erreichte Lebensalter auf 67 Jahre an im Gegensatze zu 68 der arabischen Überlieferung. Bezüglich der beiden ersten Fälle ist die Entstellung des Textes zweifellos auf Seite des Syrers. Bei dem dritten ist die Superiorität des syrischen Textes mindestens keinesfalls erweislich. Allerdings sagt zwar Ibn al-Nadīm ausdrücklich: من خط اسحق ولفظه عاش ارسطوطاليس سبعا وستين سنة d. h. „nach eigenhändiger Notiz und mündlicher Angabe Isḥāqs: Aristoteles lebte 67 Jahre“ und, obwohl das kein Fragment des *Ta'rīch al-aṭibbā'* ist, möchte man annehmen, hier sei die nämliche Angabe gemacht gewesen, Pseudo-Ammonios stimme also mit der Urquelle der arabischen Überlieferung überein, und die Textverderbnis sei auf Seite der erhaltenen Zeugen der Letzteren. In diesem Falle müſste aber bei der Übereinstimmung aller arabischen Quellen angenommen werden, Ibn al-Chammār und al-Sidjistānī hätten bereits aus dem nämlichen an dieser Stelle interpolierten Exemplare oder aus verschiedenen Exemplaren einer und derselben interpolierten Handschriftenfamilie den Text der Ärztegeschichte gekannt. Die Richtigkeit einer solchen Annahme ist natürlich nicht ausgeschlossen, aber es fehlt auch jedes weitere Argument, um sie wahrscheinlich zu machen.

Also mindestens in zwei, wo nicht in drei Fällen bietet der syrische Pseudo-Ammonios den Text des Ptolemaios in verderbter Gestalt. Wie sind diese Verderbnisse zu erklären? — Parysatis für Phaistis fällt natürlich einem Syrer zur Last, weil erst nachdem *π* und *φ* in syrischem ܦ zusammengefallen sind, überhaupt von einer gewissen Ähnlichkeit der beiden Namen die Rede sein kann. Anders liegt die Sache an den beiden übrigen Stellen. Schon die Verwechselung der Zahlen, wenn sie angenommen werden soll, ist auf griechischem Boden immerhin noch eher paläographisch möglich als auf syrischem. Vollends im dritten Falle giebt der syrische Text zweifellos eine uralte Corruptel des griechischen wieder. Hier liegt eine Vertauschung von *πολιτική* mit *ἰατρική* vor, die nur ein griechischer Schreiber verschuldet haben kann, der aus einem durch Fehler eines Vorgängers entstandenen ΛΙΤΙΚΗΝ für ΠΟΛΙΤΙΚΗΝ ein ΙΑΤΡΙΚΗΝ hergestellt hat. Dieses eine Beispiel einer Isḥāq fremden graphischen Verderbnis des Textes genügt zum Beweise dafür, daſs Pseudo-Ammonios aus der dem *Ta'rīch al-aṭibbā'* zugrunde liegenden syrischen Übersetzung nicht geflossen ist. Zwei verschiedene syrische Übersetzungen des ganzen Ptolemaios wird aber niemand annehmen wollen. Zudem ist Pseudo-Ammonios als Vorsatzstück zu den *Κατηγορίαι* erhalten, und als solches wird er wohl auch den

Syrern bekannt geworden sein. Dafs aber jemals der vollständige Text des Ptolemaios eine derartige Rolle gespielt habe, ist nicht glaublich. Schliefslich ist die falsche Firma Ammonios gewifs noch griechisches Erbstück, und sie setzt wiederum ein früher anonym überliefertes *γένος*, also einen griechischen Auszug aus Ptolemaios voraus.

Wir stehen am Ziele unserer quellengeschichtlichen Untersuchung. Das wesentliche Ergebnis läfst sich in folgendem Stemma ausdrücken:



Es mufsten nicht wenige verschlungene und mitunter scheinbar weit vom Ziele abführende Umwege eingeschlagen werden, um zu diesem Ergebnisse zu gelangen. Aber auch sie sind nicht unbelohnt geblieben. Hier und dort haben sie uns zu positiven Resultaten geführt, die seitab von der Frage nach der arabischen Ptolemaiostradition oder weit über dieselbe hinaus von Bedeutung für die Quellenkritik des Ibn Abī Uṣaibiʿa und Ibn al-Qifṭī sind, und, selbst von solchen abgesehen, haben wir mindestens im allgemeinen an einem Beispiele, das verdient typisch genannt zu werden, ein Bild von der vielverzweigten Überlieferungsgeschichte gewonnen, die auf dem Gebiete orientalischer Nachrichten zur Geschichte griechi-

scher Litteratur und Wissenschaft von den jüngsten arabischen Compilationen bis zu den Übersetzungsarbeiten der Syrer und durch diese zu den griechischen Quellen hinaufführt.

Es erübrigte nunmehr, zu entscheiden, welche einzelne Partieen der erhaltenen Quellen mit Sicherheit auf die Biographie des Ptolemaios zurückgeführt werden können. Aber auch nach dieser Seite ist das Wesentliche bereits durch die bisherigen Untersuchungen klar gestellt. Abgesehen von zwei Stellen al-Mubašširs kann es sich nur noch darum handeln, schon gewonnene Resultate kurz zu formulieren. Das *γένος* des Pseudo-Ammonios ist als einfacher Auszug aus der Arbeit des Ptolemaios seiner ganzen Ausdehnung nach zur Reconstruction derselben heranzuziehen. Das Nämliche gilt vom Texte Ibn Abī Uṣaibiʿas zwischen dem Schlusse des Citates aus Ibn Djuldjul und dem Anfange des durch Isḥāq ibn Ḥunain mit der Ptolemaiosbiographie verbundenen Nachtrages. Die innerhalb dieser Grenzen bezüglich der Anfänge des Schülerverhältnisses laut werdenden Widersprüche berechtigen nicht zu der Annahme, auch hier seien Reste der anonymen Quelle, der Isḥāq jenen Nachtrag entnahm, mit echt ptolemäischem Gute verschmolzen. Wir sahen, daſs Ibn Abī Uṣaibiʿa mit fast superstitiöser Scheu sich davor hütete, in die Ordnung des ihm in Bausch und Bogen für ptolemäisch geltenden Stückes der *Taʾrīch al-aṭibbāʾ* mit glättender Hand einzugreifen. Ihm könnte mithin die Versetzung solcher Reste an diese Stelle nicht zugeschrieben werden. Daſs aber Isḥāq selbst auf eine Verschmelzung seiner Quellen nicht ausging, hat er zur Genüge dadurch bewiesen, daſs er darauf verzichtete, die an den Aufbruch Alexandros' d. Gr. nach Asien anknüpfenden Nachrichten seines Anonymus an entsprechender Stelle in den chronologischen Zusammenhang der Erzählung des Ptolemaios einzufügen. Jene Widersprüche sind also auf verschiedene Quellen des Ptolemaios zurückzuführen, wie denn durch seine mehrfach berührte Polemik bezüglich des Bildungsganges des Philosophen feststeht, daſs er unter sich abweichende Angaben seiner Vorgänger referierte und kritisch beurteilte. Gleich diesem biographischen Abschnitte ist dann bei Ibn Abī Uṣaibiʿa natürlich auch das Testament vollständig dem Ptolemaios zuzuweisen. Für Ibn al-Nadīm und al-Mubaššir sind weiter Pseudo-Ammonios und Ibn Abī Uṣaibiʿa unsere Führer bei Bestimmung der ptolemäischen Stücke. Was hier der durch Letztere repräsentierten Ptolemaiosüberlieferung entspricht oder untrennbar mit ihr zusammenhängt, ist aufzunehmen. Zu verwerfen ist demnach bei Ibn al-Nadīm auſser dem bibliographischen Hauptteile seines Artikels, der mit dem pseudepigraphen Schreiben an Alexandros sich beschäftigenden Partie und dem Isḥāqcitate der Rest des von Isḥāq angefügten Nachtrages, die, wie wir späterhin

sehen werden, mit diesem zusammengehörende Nachricht von der Nachfolge des Theophrastos und die chronologischem Überlieferungskreise angehörige Notiz: وتوفى ارسطاليس وله ست وستون سنة فى آخر ايام الاسكندر ويقال اول ملك بطلميوس لاغوس d. h. „und Aristoteles verschied im Alter von 66 Jahren in der letzten Zeit des Alexandros, man sagt auch zu Anfang der Herrschaft des Ptolemaios Lagu". Was al-Mubaššir anlangt, so hat Lippert zunächst mit Unrecht den aus der anonymen Quelle Isḥāqs stammenden Nachtrag für Ptolemaios angesprochen. Auf der anderen Seite hat er unbegreiflicherweise den ptolemäischen Ursprung dessen nicht erkannt, was S. 8 (deutsch S. 17) der *Studien* über Hinterlassenschaft und Testament des Aristoteles steht. Sind diese Dinge hier auch in der Form der objectiven Erzählung gegeben, so liegt doch auf der Hand, dafs die Quelle dieser Erzählung keine andere ist als der von Ptolemaios mitgeteilte Wortlaut des Testamentes. Verständlicher erscheint ein Fehlgreifen Lipperts an zwei anderen Stellen. Ja, an diesen war es beinahe notwendig, weil erst durch die syrischen *γένη* die vernünftige Grundlage für eine richtigere Beurteilung geschaffen wird. S. 6 (deutsch S. 13) hat nämlich Lippert die Nachrichten über auszeichnende Äufserungen Platons, die dem jungen Aristoteles gegolten hätten, der von ihm als neuplatonisch stigmatisierten Nebenquelle al-Mubašširs zugeteilt. In der That passen sie vollkommen zu Ton und Tendenz dieser Biographie. Ein Vergleich mit Pseudo-Ammonios lehrt nun aber doch, dafs wir sie vielmehr dem Ptolemaios zuzuweisen haben. Dafs wir ihnen in den dürftigen Excerpten des *Fihrist* nicht begegnen, kann kaum Wunder nehmen. Dafs auch

Pseudo-Ammonios (vgl. Syrische Texte ܒ).	Ibn Abī Uṣaibiʿa (vgl. die Ausgabe von Müller I S. 54f. 60f.).
Πράξεις oder Geschichte des Aristoteles, Sohnes des Nikomachos, des Archiatros, aus Stageira, verfafst von Ammonios.	*Es sagt Ptolemaios in seinem Buche an Gallus „über Leben und Geschichte des Aristoteles, sein Testament und das Verzeichnis seiner berühmten Bücher":*
Man mufs zuerst nach seiner Heimat fragen und sein Geschlecht bezeichnen und im Zusammenhange damit das Übrige erforschen. Es war aber Aristoteles ein Stagirite aus Thrakien von der Umgegend von Chalkis (*leg.* der Chalkidike). Dies ist aber in der Nähe von Olynthos, das auch Thukydides im fünften Buche erwähnt, wo er die	Aristoteles stammte aus einer Stadt namens Stageira, gehörig zu einem Chalkidike geheifsenen Lande, in der Nachbarschaft von Thrakien, in der Nähe von Olynthos und Methone.

al-Sidjistānī gerade sie unterdrückte, ist vielleicht für ihn bezeichnend. Der Mann, den wir neben Isḥāq und dem *Fihrist* immer wieder aus den mündlichen Mitteilungen des grundgelehrten Jaḥjā ibn ʿAdī († 974), bei Ibn Abī Uṣaibiʿa I 15 aus eigener Kenntnis — übersetzter — griechischer, ebenda I 9 aus solcher jüdischer Litteratur schöpfen sehen, erscheint durchaus als ein ungewöhnlich gediegener und vernünftiger Forscher. War er etwa grundsätzlicher Gegner so wertlosen Anekdotenkrames, wie er hier in Frage stand? — Umgekehrt ist Lippert S. 7 (deutsch S. 15) in Zuweisung an Ptolemaios zu weit gegangen, wenn er an der Angabe zweier sich ausschliefsender Veranlassungen für die letzte Reise des Philosophen nach Chalkis keinen Anstofs nahm. Der Eigenart der Ptolemaiosbiographie widersprach eine derartige Doublette freilich nicht. Aber, wenn es an zweiter Stelle heifst, Aristoteles habe in Chalkis Ebbe und Flut studieren wollen, so findet sich diese Notiz in keiner anderen von Ptolemaios abhängigen Quelle wieder, wobei es besonders befremden mufs, dafs wir ihr auch bei Ibn Abī Uṣaibiʿa nicht begegnen, der ja, wie sein Gewährsmann al-Sidjistānī, anderwärts sich durch widersprechende Angaben der Ptolemaiosbiographie nicht beunruhigen läfst. Nun lehrt das von Ptolemaios unabhängige zweite syrische γένος, indem es diese Version allein bietet und die Entfernung aus Athen, um dem Ende des Sokrates zu entgehen, noch in die Lebenszeit Platons verlegt, dafs wir es hier zweifellos mit einem nicht ptolemäischen Überlieferungsmoment zu thun haben.

Nach diesen letzten Vorbemerkungen gebe ich jetzt die biographischen Auszüge unserer vier Quellen aus Ptolemaios in Übersetzung.

al-Mubaššir

(vgl. Lippert, *Studien* S. 4—11).

Geschichte des Aristoteles. — Das ist Aristoteles, was auf griechisch besagt: Der Treffliche, der Vorzügliche. Der Name seines Vaters ist Nikomachos, *was besagt: Streiter, Überwinder.* Er war ein Mann erfahren in der Wissenschaft der Medicin.

Dieser Aristoteles wurde ihm geboren in einer Stadt namens Stageira, einer Stadt des Landes Chalkidike, einer Landschaft Thrakiens.

Ibn al-Nadīm

(vgl. *Fihrist* ed. Flügel I S. 246 ff.).

Geschichte des Aristoteles. — Das besagt: Der die Weisheit Liebende, man sagt auch: Der Vorzügliche, der Treffliche, man sagt auch: Der Vollkommene, der Vorzügliche. Und zwar ist dies Aristoteles, der Sohn des Nikomachos, des Sohnes Machaons von den Nachkommen des Asklepiades, der den Griechen die Medicin offenbarte. *So erzählt Ptolemaios, der Fremde:* Und der Name seiner Mutter war Phaistis, und sie führte ihr Geschlecht auf Asklepiades zurück. Er war aus einer Stadt der

Pseudo-Ammonios.

Bundesstädte erwähnt[1]). Sein Vater aber war Nikomachos, seine Mutter aber Parysatis.

Es ging aber sein Geschlecht von der Seite des Vaters und von der Seite der Mutter auf Asklepios zurück.

Man sagt aber, er sei in den Kreis Platons eingetreten, nachdem er ein Orakel vom Pythion erhalten hatte[2]), indem er eine Zeit von 20 Jahren sein Hörer war. Wenn es während dieser zuweilen sich traf, daſs er dem übrigen Hörerkreise ferne blieb, pflegte Platon Worte auszurufen wie: „Der νοῦς ist nicht da", — „Der Philosoph ist der Wahrheit ferne", — „Taub sind die Hörer"[3]).

Ibn Abī Uṣaibiʿa.

Der Name seiner Mutter war Phaistis. — *Er sagt:* Nikomachos der Vater des Aristoteles war Arzt des Amyntas, des Vaters des Philippos, und dieser Philippos ist der Vater des Königs Alexandros. Das Geschlecht des Nikomachos ging auf Asklepios zurück, und dieser Asklepios war der Vater Machaons und Machaon der Vater des Asklepios. Das Geschlecht seiner Mutter Phaistis ging gleichfalls auf Asklepios zurück. Man sagt, als sein Vater Nikomachos aus dieser Welt geschieden war, habe Proxenos, der Beauftragte seines Vaters, den Jüngling dem Platon übergeben. Die Einen sagen, die Übergabe des Aristoteles an Platon sei nur geschehen in Folge eines Orakels Gottes, des Erhabenen, im Tempel Pythion; die Anderen sagen: sie geschah im Gegenteil nur wegen der Freundschaft zwischen Proxenos und Platon. Man sagt, er habe in dem von Platon erteilten Unterrichte 20 Jahre ausgehalten.

Als Platon zum zweitenmale nach

---

1) Gemeint ist der von Thukydides V 18 mitgeteilte Bundesvertrag des Jahres 421, der Olynthos zweimal erwähnt.

2) Vgl. die entsprechenden Stellen beider griechischen *vitae* und der *vetus translatio Latina*, wo mit unserer Ptolemaiosnotiz die lächerliche Sage von einem Schülerverhältnis zu Sokrates combiniert ist.

3) Den Trimeter *ὁ νοῦς ἄπεστι, κωφὸν τἀκροτήριον*, den nach *vita Marciana I* und *vetus translatio Latina* der griechische Text des Ptolemaios bot, hat die

al-Mubaššir.

Der Name seiner Mutter war Phaistis. Sein Vater Nikomachos war Arzt des Amyntas, des Vaters des Philippos, des Vaters des Alexandros.

Sein Geschlecht geht von der Seite des Nikomachos, Sohnes des Machaon auf Asklepiades zurück, ein Geschlecht, das eines der vorzüglichsten unter den Griechen war,

und

das Geschlecht seiner Mutter geht gleichfalls auf Asklepios zurück.

Und er blieb, indem er von Platon dessen Philosophie lernte, 20 Jahre.

Platon pflegte, wenn er eine Sitzung abhielt und man um Eröffnung des Vortrages bat, zu sagen: „Erst, wenn die Leute zugegen sind.“ Kam dann Aristoteles, so sagte er: „Laſst den Vortrag beginnen. Die Leute sind nun zugegen.“ Häufig sagte er auch: „Erst, wenn der *νοῦς* zugegen ist.“ Kam dann Aristoteles, so sagte er: „Laſst den Vortrag beginnen. Der *νοῦς* ist nun zugegen.“

Als Platon zum zweitenmale

Ibn al-Nadīm.

Griechen, namens Stageira,

und sein Vater Nikomachos war Arzt des

Philippos, des Vaters des Alexandros,

und

er gehört zu den Schülern Platons.

Ptolemaios sagt: Seine Übergabe an Platon sei geschehen in Folge eines Orakels Gottes, des Erhabenen, im Tempel Pythion.

Er sagt: Er verblieb im Unterricht 20 Jahre.

Als Platon nach Sicilien ging,

---

syrische Überlieferung in zwei Apophthegmata gespalten, zu deren erstem das mittlere Apophthegma des Pseudo-Ammonios lediglich eine Erklärung darstellt. Das *ἀπίωμεν εἰς τὴν τοῦ ἀναγνώστου οἰκίαν* der griechischen Überlieferung stammt dagegen nicht aus Ptolemaios. Bei diesem entsprach ihm die Anekdote von der verschobenen Eröffnung der *ἀκρόασις* bei al-Mubaššir, in die entweder Isḥāq ibn Ḥunain oder erst Ibn al-Chammār auch den Ausspruch *ὁ νοῦς ἄπεστι* hineinverwoben hat. Diese hatte der auf möglichste Kürze ausgehende Pseudo-Ammonios unterdrückt.

Pseudo-Ammonios.

Ibn Abī Uṣaibiʿa.

Sicilien ging, wurde Aristoteles sein Stellvertreter in der Akademeia genannten Unterrichtsstätte. Als Platon aus Sicilien heimkehrte, siedelte Aristoteles in das Lykeion über und begründete hier die nach der Philosophie der Peripatetiker genannte Unterrichtsstätte. Als sodann Platon aus dieser Welt schied, begab sich Aristoteles zu Hermeias, dem Eunuchen, dem Tyrannen von Atarneus. Als sodann dieser Eunuch starb, kehrte er nach Athen zurück, das „Stadt der Philosophen" heifst. Da schickte Philippos zu ihm, er reiste nach Makedonien und hielt dort als Lehrer aus, bis Alexandros nach den Ländern Asiens hinüberzog. Dann machte er den Kallisthenes zu seinem Nachfolger in Makedonien und kehrte nach Athen zurück und blieb im Lykeion 10 Jahre. — Dann stand einer von den Priestern, die man Hierophanten nennt, Namens Eurymedon auf, um den Aristoteles zu verklagen. Er bezichtigte ihn des Religionsfrevels, indem er nicht an die Götzen glaubte, denen man in jener Zeit zu dienen pflegte. Sein Beweggrund war ein Übelwollen, das gegen ihn in seiner Seele lag, und Aristoteles erzählt diese Geschichte in seinem Buche an Antipatros[1]. Als nun Aristoteles das merkte, entfernte er sich aus Athen nach seiner Heimat, der Chalkidike (*Verwechselung mit Chalkis!*), weil er nicht wollte, dafs die Athener in

1) Der Text des Ptolemaios ist hier bedeutend gekürzt. Die Nachklänge

al-Mubaššir.	Ibn al-Nadīm.
nach Sicilien ging, machte er den Aristoteles zu seinem Stellvertreter in der Unterrichtsstätte in der Stadt namens Akademeia.	übernahm Aristoteles seine Stellvertretung in der Unterrichtsstätte.
Als Platon aus dieser Welt schied, begab sich Aristoteles zu Hermeias, dem Eunuchen, dem Tyrannen zu Atarneus, und, als der Eunuch starb, kehrte er nach Athen zurück.	
Da schickte Philippos zu ihm, er reiste nach Makedonien und hielt dort als Lehrer der Philosophie aus, bis Alexandros nach den Ländern Asiens zog. Da machte Aristoteles den Kallisthenes zu seinem Nachfolger in Makedonien und kehrte nach der Stadt Athen zurück. Nun blieb er 10 Jahre im Lykeion als Lehrer, und es erhob sich wider ihn einer von den Hierophanten, Namens Eurymedon. Aus Neid gegen ihn und einem alten Übelwollen, das gegen ihn in seiner Seele lag, erweckte er Abneigung gegen ihn durch Verleumdung seiner Lehrmeinung, als bete er die Götzen nicht an, denen man in jener Zeit zu dienen pflegte, und glaube nicht an sie.	
Als nun Aristoteles dies merkte, entfernte er sich aus Athen nach seiner Heimat, der Chalkidike (*Verwechselung mit Chalkis!*), aus Furcht, man möchte an ihm handeln, wie	

des ausführlicheren Urtextes sind zusammengestellt unter frgm. 667 in der kleineren Ausgabe der fragmenta von Rose.

Pseudo-Ammonios.

Unwahr ist, was Einzelne sagen: er habe sich im Alter von 30 Jahren und, nachdem er bis zu dieser Zeit mit der Medicin beschäftigt gewesen sei, der Philosophie zugewandt.

Wahr ist dagegen, daſs er der Gesetzgeber der Stagiriten ist. Er

Ibn Abī Uṣaibiʿa.

Bezug auf ihn Ähnliches versuchten wie in Bezug auf Sokrates, den Lehrer Platons, den sie schlieſslich töteten. Daſs er sich entfernte, geschah, ohne daſs irgend einer etwas gegen ihn unternommen hätte, bis er nach Empfang der (Klage)schrift des Hierophanten und seiner Beschuldigung sich entfernte, oder daſs man ihm Übles zugefügt hätte. Unrichtig ist, was man über Aristoteles von einer Verteidigung gegen die Beschuldigung des Hierophanten berichtet. Bewahre, daſs es wahr sei; vielmehr ist es etwas Untergeschobenes. — Als Aristoteles sich nach seiner Heimat begeben hatte, blieb er dort den Rest seines Lebens, bis er im Alter von 68 Jahren aus dieser Welt schied. — *Er sagt:* Was wir von seinen Lebensumständen erwähnt haben, weist auf die Nichtigkeit der Angabe derjenigen hin, welche glauben, er habe sich dem Studium der Philosophie nur gewidmet, nachdem er ein Alter von 30 Jahren erreicht hatte, und bis zu dieser Zeit die Regierung der Städte versucht, wobei seine Sorge der Verbesserung der Verhältnisse der Städte gegolten habe. — Man sagt, die Stagiriten hätten seine Leiche von dem Orte, an dem er aus dieser Welt schied, zu sich übertragen und sie an dem *'Αριστοτέλειος* genannten Orte beigesetzt und ihre Versammlungen zur Beratung wichtiger Dinge und dessen, was sie tief erregte, an diesem Orte abgehalten. — Aristoteles war es, der den Stagiriten ihre Gesetze gab. Er war

al-Mubaššir.

man an Sokrates, dem Selbstbeherrscher, gehandelt hatte, bevor man ihn durch Gift tötete.

Hier schied er nun aus dieser Welt und wurde allda begraben. Er stand damals im Alter von 68 Jahren.

Ibn al-Nadīm.

Man sagt, er habe sich dem Studium der Philosophie gewidmet, nachdem er ein Lebensalter von 30 Jahren erreicht hatte.

Pseudo-Ammonios.

endete aber in Chalkis im Alter von 67 Jahren. Es wird aber erzählt, dafs sich bei dem seine Gebeine enthaltenden Kruge ein Schwarm von Bienen gefunden habe. Die Stagiriten schickten aber, seine Gebeine von Chalkis zu holen und, nachdem sie dieselben übertragen hatten, setzten sie sie an dem Orte, der *Ἀριστοτέλειος* heifst, bei, an dem sie sich auch zur Beratung zu versammeln pflegten.

Ibn Abī Uṣaibiʿa.

grofs an Macht unter den Menschen. Klare Beweise hiefür sind die Ehrenbezeugungen der mit ihm gleichzeitigen Könige. Welcher Eifer in Ausübung des Guten und welches Bestreben, den Menschen wohl zu thun, ihm eigen war, erhellt aus seinen Sendschreiben und seinen Büchern und dem, was aus ihnen der Leser erkennt in Bezug auf sein vieles Vermitteln in Angelegenheiten zwischen den Königen seiner Zeit und den gemeinen Leuten, wodurch er ihre Angelegenheiten förderte und ihnen Nutzen zuführte. Wegen der Menge der Wohlthaten und des Guten, das er auf diesem Gebiete erwies, gingen die Athener so weit, sich zu versammeln und den Beschlufs zu fassen, eine Inschrift zu schreiben, die sie in eine steinerne Säule eingruben, und sie auf der höchsten Citadelle in der Stadt, die *ἀκρόπολις* genannt wird, aufzustellen. Sie erwähnten in dem, was sie auf die Säule schrieben[1]), Aristoteles, Sohn des Nikomachos, aus Stageira habe sich verdient gemacht, durch die Ausübung des Guten und die Menge des Helfens und Wohlthuns, die ihm eigen gewesen seien, und die Förderung, die er den Athenern habe angedeihen lassen, indem er für das, was ihrer Sache diente und ihnen gute Behandlung erwirkte, bei König Philippos eingetreten sei: so solle nun die Anerkennung der Athener für das hieraus erwachsene Schöne klar

1) Dies ist ein zweifellos echtes athenisches *ψήφισμα*, kein besonders ver-

al-Mubaššir.	Ibn al-Nadīm.

wunderliches biographisches Material neben dem Briefe an Antipatros und dem Testament. Aber natürlich, die syrisch-arabische Überlieferung hat das athenische Aktenstück des 3. Jahrhunderts v. Chr. übel zugerichtet. Selbst der vorliegende arabische Text ist keineswegs kritisch sicher. Eine Übersetzung kann nur ein mehr oder weniger geglückter Versuch sein. Immerhin glaube ich vielleicht etwas weiter gekommen zu sein als Steinschneider, von dem ich mich besonders in der Auffassung der Worte trenne: وأهل الرآسات فيهم من نفسه وعقبه من بعده والقيام لهم بكل ما التمسوه من حوائجهم وأمورهم, die ich nur als einen einzigen Satz zu begreifen vermag. Werden die Worte والقيام als ein neuer Nominalsatz von dem Vorhergehenden getrennt, so entsteht eine unerträgliche Tautologie mit früher Gesagtem, und gleichzeitig hört jeder geordnete logische Gedankenfortschritt in dem Auszuge des Ibn Abī Uṣaibiʿa auf. Ich verstehe daher القيام بكل ما التمسوه nach Analogie des früheren قيامه بما اصلح und folgerichtig dann den Maṣdar mit seiner schleppenden Ergänzung als ein zweites Mafʿūl zu عقب. Dieses kann dann nur in der Bedeutung „successit“ und syntaktisch als Perfectum des Wunsches gefaſst werden, worauf schon die Einführung mit وَ — bei Ibn Abī Uṣaibiʿa nicht singulär für فَ — hinweist. Das Ganze von hier an erscheint dann als Chabar zu dem durch den hypothetischen Relativsatz من نفسه ausgedrückten Mubtadaʾ bihi, und die Stelle muſs als eine Mahnung an die berufenen Vertreter des δῆμος erscheinen, die diesem von Aristoteles erwiesenen Wohlthaten zum Vorbild ihrer eigenen Handlungsweise zu machen. So entsteht der Gesamtsinn etwa: „Wer dem groſsen Toten seine Ehre neidet, verdiene sich gleiche selbst.“

Ps.-Ammonios.	Ibn Abī Uṣaibiʿa.
	werden; sie sollen ihm Vorzug und Auszeichnung schenken und ihm ehrendes Gedächtnis und treue Erinnerung widmen. Wer aber von den Männern der Herrschaft ihn für unwürdig hält, möge nach seinem Tode es ihm gleichthun und seinem Eintreten für sie in Allem, was sie hinsichtlich ihrer Bedürfnisse und Angelegenheiten wünschten. Und einer von den Athenern, mit Namen Himeraios (?), hatte sich, nachdem die Athener beschlossen hatten, was sie bezüglich dieser Inschrift beschlossen, von ihrem Beschlusse getrennt. Er behauptete in Sachen des Aristoteles das Gegenteil ihrer Behauptung und ging auf die Säule los, auf die die Athener die Lobesinschrift zu schreiben beschlossen und die sie auf dem *ἀκρόπολις* genannten Platze aufgestellt hatten, und warf sie von ihrer Stelle, und es ergriff ihn, nachdem er seine That verübt hatte, Antinoos (*oder etwa* Antipatros?) und liefs ihn töten. Sodann errichtete ein Athener, mit Namen Stephanos und zahlreiche Andere mit ihm eine steinerne Säule. Darauf schrieben sie, was von Lob des Aristoteles dem glich, was auf der ursprünglichen Säule gestanden hatte, und verbanden hiermit eine nachdrückliche Erwähnung des Himeraios (?), der die Säule umgestürzt hatte, und der von ihm vollbrachten That und erklärten seine Verfluchung und die Reinigung (*scil. der Stadt*) von ihm für notwendig. — ***Es sagt Ptolemaios in seinem Buche an Gallus über das Leben des Aristoteles:*** Als es dazu kam, dafs Aristoteles aus dieser Welt scheiden sollte, machte er das Testament, das wir mitteilen. Er sagte: Ich habe mein Testament für immer und ewig über Alles, was ich hinterlasse, an Antipatros gemacht, und, bis Nikanor eintrifft, sollen Aristomenes, Timarchos, Hipparchos und Dioteles Sorge tragen, dem nachzugehen, was eines Nachgehens bedarf, und vorzukehren, was vorzukehren notwendig ist, in Sachen meines Hauses, der Herpyllis, meiner Magd, und meiner übrigen Mägde und Knechte und dessen, was ich hinterlasse, und, wenn es dem Theophrastos leicht fällt und er in der Lage ist, ihnen hierbei beizustehen, so stehe er ihnen bei.

al-Mubaššir.

Er hinterliefs an Kindern einen Sohn, mit Namen Nikomachos, in zartem Alter und eine Tochter gleichfalls in zartem Alter, und er hinterliefs viele Habe und viele Knechte und Sklavinnen und Anderes. Zu seinen Testamentsvollstreckern machte er den Antipatros und mit ihm zahlreiche Andere von seinen Freunden, die ihn unterstützen sollten.

Ibn al-Nadīm.

Es sagt der Fremde: Als es dazu kam, dafs er aus dieser Welt scheiden sollte, sprach er: Ich habe mein Testament für immer über Alles, was ich hinterlasse, an Antipatros gemacht, und, bis Nikanor eintrifft, sollen Aristomenes und Timarchos und Hipparchos und Dioteles Sorge tragen, dem nachzugehen, was eines Nachgehens bedarf und vorzukehren, was vorzukehren notwendig ist, in Sachen meines Hauses, der Herpyllis, meiner Magd, und meiner übrigen Mägde und Knechte und dessen, was ich hinterlasse, und, wenn es dem Theophrastos leicht fällt und er in der Lage ist, ihnen beizustehen, so stehe er ihnen darin bei.

Ps.-Ammonios.

Ibn Abī Uṣaibiʿa.

Wenn meine Tochter mannbar ist, so verfüge Nikanor über ihr Schicksal und, wenn es zu ihrem Tode kommt, bevor sie verheiratet ist, oder nachher, ohne daſs sie ein Kind hat, so kehrt in Bezug auf ihr Vermögen und das Vermögen meines Sohnes Nikomachos die Verwaltung zu Nikanor zurück. Mein Testament an ihn hierüber ist, was er in Bezug hierauf zu thun hat, nach seinem Wunsche und Ermessen zu ordnen, als ob er ihr Vater oder Bruder wäre. Und, wenn es mit Nikanor zum Tode kommt, bevor meine Tochter verheiratet ist, oder nach ihrer Verheiratung, ohne daſs sie ein Kind hat, und Nikanor durch ein Testament über das, was ich hinterlasse, verfügt, so sei dies zulässig und rechtskräftig und, wenn Nikanor ohne Testament stirbt, und es dem Theophrastos leicht fällt und er gerne in der Sache an seine Stelle tritt, so mag dies in Allem geschehen, worin Nikanor der Sache meines Knaben vorstand, und bezüglich meiner anderweitigen Hinterlassenschaft und, wenn Theophrastos diese Stellung nicht gerne übernimmt, so mögen die von mir genannten Testamentsvollstrecker sich wieder an Antipatros wenden und mit ihm zusammen erwägen, was sie in Bezug auf meine Hinterlassenschaft zu thun haben, und die Sache nach ihrem Übereinkommen regeln. Die Testamentsvollstrecker und Nikanor sollen meiner eingedenk sein in Bezug auf Herpyllis. Denn sie hat es um mich verdient nach dem, was ich sah von ihrem Bestreben in meinem Dienste und ihrem Eifer für das, was mir anstand. Sie sollen ihr Alles geben, dessen sie bedarf; und, wenn sie sich gerne verheiratet, soll sie nur mit einem vorzüglichen Manne verbunden werden und an Geld auſser dem, was sie hat, ein Talent, das sind 125 römische Pfunde, zu ihrer Verfügung gestellt werden, von Sklavinnen drei von denen, die sie bevorzugt, samt ihrer Magd, die sie hat, und ihrem Burschen, und, wenn sie gerne in Chalkis bleibt, nehme sie Wohnung in meinem Hause, dem Hospizhause, das neben dem Garten liegt, und, wenn sie es vorzieht in der Stadt Stageira zu wohnen, so wohne sie

al-Mubaššir.

Dem Theophrastos liefs er die Wahl, an der Testamentsvollstreckung und der Verwaltung mit ihnen teil zu nehmen, wenn dies ihm leicht falle.

Ibn al-Nadīm.

Wenn meine Tochter mannbar ist, so verfüge Nikanor über ihr Schicksal und, wenn es zu ihrem Tode kommt, bevor sie verheiratet ist, oder nachher, ohne dafs sie ein Kind hat, so kehrt in Bezug auf das Vermögen meines Sohnes Nikomachos die Verwaltung zu Nikanor zurück. Mein Testament an ihn hierüber ist, was er zu thun hat, nach seinem Wunsche und Ermessen zu ordnen.

Und, wenn es mit Nikanor zum Tode kommt, bevor meine Tochter verheiratet ist oder nachher, ohne dafs sie ein Kind hat, und Nikanor durch ein Testament über das, was ich hinterlasse, verfügt, so sei dies zulässig und rechtskräftig und, wenn Nikanor ohne Testament stirbt und es dem Theophrastos leicht fällt und er gerne an seine Stelle tritt in der Sache meines Knaben und des Übrigen, was ich hinterlasse, (so sei es) und, wenn er es nicht gerne thut, so mögen die von mir genannten Testamentsvollstrecker sich wieder an Antipatros wenden und mit ihm zusammen erwägen, was sie in Bezug auf meine Hinterlassenschaft zu thun haben, und die Sache nach ihrem Übereinkommen regeln. Die Testamentsvollstrecker und Nikanor sollen meiner eingedenk sein in Bezug auf Herpyllis. Denn sie hat es um mich verdient, nach dem was ich sah von ihrem Bestreben in meinem Dienste und ihrem Eifer für das, was mir anstand. Sie sollen ihr Alles geben, dessen sie bedarf, und, wenn sie sich gerne verheiratet, soll sie nur mit einem vorzüglichen Manne verbunden werden und an Geld aufser dem, was sie hat, ein Talent, das sind 125 römische Pfunde, zu ihrer Verfügung gestellt werden, von Sklavinnen drei, welche sie bevorzugt, sammt ihrer Magd, die sie hat, und ihrem Burschen, und, wenn sie gerne in Chalkis bleibt, nehme sie Wohnung in meinem Hause, dem Hospizhause, das neben dem Garten liegt, und, wenn sie es vorzieht in der Stadt Stageira zu wohnen, so wohne sie in

Ps.-Ammonios.	Ibn Abī Uṣaibiʿa.
	im Quartiere meiner Väter, und, welches Quartier sie auch vorzieht, sollen die Testamentsvollstrecker ihr dort von dem, was sie förderlich für sie halten und was ihr Bedürfnis ist, gewähren, was immer sie als zur Befriedigung ihrer Bedürfnisse notwendig bezeichnet. Was mein Haus und meinen Knaben anlangt, habe ich nicht nötig, ihre Sache testamentarisch ans Herz zu legen. Nikanor sorge für den Burschen Myrmex und lasse ihn schliefslich mit aller seiner Habe in der Weise, die er wünscht, in seine Heimat zurückkehren. Meine Magd Ambrakis werde frei gelassen und, wenn sie nach der Freilassung im Dienste meiner Tochter bleibt, bis diese sich verheiratet, erhalte sie 500 Drachmen und ihre Magd. Thales erhalte das junge Mädchen, das wir erst jüngst erwarben, einen Burschen aus der Mitte unserer Sklaven und 1000 Drachmen. Simos erhalte den Preis eines Burschen, den er sich selbst kaufen mag, aufser dem Burschen, für den ihm der Preis bereits zur Verfügung gestellt ist[1]), und es werde ihm aufserdem etwas gegeben, was die Testamentsvollstrecker für passend halten. Sobald meine Tochter heiratet, mögen meine Burschen Tachon, Philon und Olympios freigelassen werden. Weder der Sohn des Olympios noch ein einziger Bursche, so viele mir gedient haben, werde verkauft. Vielmehr mögen sie als Sklaven im Dienste bleiben, bis sie das Mannesalter erreicht haben, und, wenn sie soweit sind, freigelassen werden und bezüglich dessen, was ihnen gegeben wird, handle man mit ihnen ihrem Verdienste entsprechend[2]).

1) Der dem syrischen Übersetzer vorgelegene Text war lückenhaft. Die griechische Parallelstelle bei Diogenes Laërtios V 1, 9 lautet: *Καὶ Σίμῳ χωρὶς τοῦ πρότερον ἀργυρίου αὐτῷ εἰς παῖδα ἄλλον ἢ παῖδα πρίασθαι ἢ ἀργύριον δοῦναι.* Der Übersetzer las die Worte *ἢ παῖδα πρίασθαι ἢ* nicht und mufste so naturgemäfser Weise *εἰς παῖδα ἄλλον ἀργύριον δοῦναι* zusammenfassen, erkannte aber gleichwohl wegen des *ἄλλον*, dafs es sich auch bei dem *πρότερον ἀργύριον* um das Geld für einen *παῖς* handelte.

2) Hier bricht die orientalische Überlieferung ab. Ptolemaios bot jedoch zweifellos ebenso wie Diogenes Laërtios das vollständige Testament. Der Ausfall des Schlusses in dem vom Übersetzer benützten Exemplare hängt ziemlich sicher mit derselben äufserlichen Beschädigung des Textes zusammen, deren Spur wir in dem unmittelbar anschliefsenden Anfangsteile des *πίναξ* wieder begegnen.

al-Mubaššir.	Ibn al-Nadīm.
	dem Quartiere meiner Väter, und, welches Quartier sie auch vorzieht, sollen die Testamentsvollstrecker ihr dort gewähren, was immer sie als zur Befriedigung ihrer Bedürfnisse notwendig bezeichnet. Was mein Haus und meinen Knaben anlangt, habe ich nicht nötig, ihre Sache testamentarisch ans Herz zu legen. Nikanor sorge für den Burschen Myrmex und lasse ihn schliefslich mit aller seiner Habe in der Weise, die er wünscht, in seine Heimat zurückkehren. Meine Magd Ambrakis werde freigelassen, und, wenn sie nach der Freilassung im Dienste meiner Tochter bleibt, bis diese sich verheiratet, erhalte sie 500 Drachmen und ihre Magd. Thales erhalte das junge Mädchen, das wir erst jüngst erwarben, einen Burschen aus der Mitte unserer Sklaven und 1000 Drachmen. Simos erhalte den Preis eines Burschen den er sich selbst kaufen mag, aufser dem Burschen, für den ihm der Preis bereits zur Verfügung gestellt ist, und aufserdem werde ihm gegeben, was die Testamentsvollstrecker für passend halten. Sobald meine Tochter heiratet, mögen meine Burschen Tachon, Philon und Olympios freigelassen werden. Weder der Sohn des Olympios, noch ein einziger Bursche, so viele mir gedient haben, werde verkauft. Vielmehr mögen sie als Sklaven im Dienste bleiben, bis sie das Mannesalter erreicht haben, und, wenn sie soweit sind, freigelassen werden, und bezüglich dessen, was ihnen gegeben wird, handle man mit ihnen ihrem Verdienste entsprechend, so Gott, der Erhabene, es will.

B. Das Schriftenverzeichnis.

Weit weniger reich als bezüglich der biographischen ist bezüglich der pinakographischen Leistung des Ptolemaios die Überlieferung. Unsere einzigen Zeugen sind Ibn Abī Uṣaibiʿa und Ibn al-Qifṭī. Weit leichter läfst sich denn auch hier die Überlieferungsgeschichte überschauen. Die Probleme, vor die uns die

arabischen Reste des ptolemäischen πίναξ stellen, sind anderer als überlieferungsgeschichtlicher Natur.

Es ist ein gewichtiger Beweis für Alter und Vorzüglichkeit der syrischen Übersetzung, dafs sie sich nicht auf das naturgemäfs dem Orientalen zunächst und hauptsächlich interessante biographische Material beschränkte, sondern auch das Schriftenverzeichnis des Ptolemaios — soweit es der Übersetzer selbst noch vorfand, vollständig — wiedergab. Die Bedeutung dieses Beweises wird noch erhöht durch die Art, in der dies geschehen ist. Wie besonders die arabische Recension des Ibn al-Qifṭī lehrt, verfuhr der Syrer so, dafs er zuerst, soweit sein sprachliches und sachliches Verständnis ihm das ermöglichte, die griechischen Titel syrisch übersetzte oder umschrieb, dann aber durchweg seinem Verdolmetschungsversuch den griechischen Titel selbst, mit syrischen Charakteren transscribiert, beifügte. Mag dieses Verfahren aus einer Art echter wissenschaftlicher Gründlichkeit, mag es nur aus einem immer noch ehrenwerten Mifstrauen zu erklären sein, mit dem der Übersetzer seiner eigenen Kunst gegenüberstehen mochte, für den Wert und die Brauchbarkeit seiner Arbeit vom Standpunkte der modernen Forschung aus fällt es schwer ins Gewicht.

Ganz anders als der syrische Übersetzer hat sich der griechische Epitomator des Ptolemaios, dessen Auszug die Grundlage des syrischen Pseudo-Ammonios bildet, zu dem pinakographischen Schlufsteile seiner Vorlage gestellt. Wie der Verfasser des in *cod. Marc. 257* überlieferten griechischen βίος, der in dem Grundstocke seiner Nachrichten ja zweifellos gleichfalls einen Auszug aus Ptolemaios darstellt, hat er ihn kurzer Hand vollständig bei Seite gelassen. Abgesehen von dem unschätzbaren *κατάλογος τῶν Αἰσχύλου δραμάτων* des *cod. Laurent. XXXII 9* sind ja derartige πίνακες der ganzen Litteratur der als Vorsatzstücke von Ausgaben dienenden γένη — wenigstens in ihrer uns zugänglichen jüngsten Phase — durchaus fremd. Die syrische Übersetzung des vollständigen Ptolemaios ist mithin nicht nur eine ausgezeichnete, sie ist die einzige Quelle unserer Kenntnis des Schriftenverzeichnisses nach Ptolemaios. Denn, dafs die arabischen Recensionen des Ibn Abī Uṣaibiʿa und des Ibn al-Qifṭī einen und denselben Ausgangspunkt innerhalb der syrisch-arabischen Litteratur haben, erscheint bei ihrer nahen Verwandtschaft gewifs.

Eine weitere Beschränkung unseres Quellenmateriales ergab sich aus dem geringen Interesse, mit dem notwendiger Weise der gröfste Teil der gelehrtengeschichtlichen arabischen Litteratur einem Verzeichnis von Büchern gegenüberstand, von denen nur verhältnismäfsig wenige durch Übersetzungen der arabischen Welt vertraut waren, sehr viele ihr fremd und verschlossen hätten bleiben müssen, selbst

wenn ihr von ihnen weit mehr als tote Titel bekannt gewesen wäre. Isḥāq ibn Ḥunain freilich hat das Schriftenverzeichnis noch mit Biographie und Testament in das *Ta'rīch al-aṭibbā'* herübergenommen. An der Wende des 9. zum 10. Jahrhundert hat der arabisch schreibende Syrer für das wertvolle Bruchstück alter Gelehrsamkeit noch den scharfen Blick richtiger Würdigung gehabt, der den griechischen *γραμματικοί* schon Jahrhunderte zuvor gefehlt hatte. Dagegen finden wir Ibn al-Chammār auf dem Standpunkte der letzteren, und die Unterdrückung des Schriftenverzeichnisses durch ihn hat es verschuldet, daſs sowohl al-Mubaššir als Ibn al-Nadīm als Zeuge für dasselbe in Wegfall kommt. Wie den Verfassern der griechischen *γένη* in der Zeit des späteren Neuplatonismus war ihm das Biographische Hauptsache. Den litterarischen Nachlaſs des Aristoteles hat er mit wenigen Worten abgethan. Ibn al-Nadīm giebt seine ausführliche und kaum zu überschätzende Übersicht über das aristotelische Schrifttum im wesentlichen nach einer einheitlichen, von der Aristotelesbiographie Ibn al-Chammārs verschiedenen Quelle —, wie es scheint, dem Bibliothekskataloge des in persönlichem Verkehr mit ihm gestandenen Iaḥjā ibn ʿAdī[1]). Was Ibn al-Cham-.

1) Daſs ein Teil der unschätzbaren hier von Ibn al-Nadīm gemachten Angaben auf eigener Bekanntschaft mit den betreffenden Übersetzungen, Commentaren und Auszügen aristotelischer Werke beruhen kann und gewiſs auch wirklich beruht, ist unleugbar. Ebenso unleugbar ist es aber, daſs dies von einem anderen und gewiſs keinem kleinen Teile derselben nicht angenommen werden kann, und daſs schon die vorzügliche systematische Ordnung des Ganzen auf eine einheitliche Grundquelle schlieſsen läſst. Ibn al-Nadīm selbst beruft sich auf drei Auctoritäten, al-Sidjistānī, Isḥāq ibn Ḥunain und Jaḥjā ibn ʿAdī. Das S. 248 im Namen al-Sidjistānīs über dessen Anteil an der arabischen Übersetzung der Metaphysik mit dem Commentare des Alexandros von Aphrodisias Gesagte trägt unverkennbar das Gepräge einer persönlichen Mitteilung dieses Zeitgenossen. Das Isḥāqcitat stammt aus der Vorrede Isḥāqs zu seiner arabischen Übersetzung von *περὶ ψυχῆς*, also aus einer Quelle, die keinesfalls eine Gesamtübersicht über die Schriften des Aristoteles, ihre Übersetzer und Commentatoren gab. Überdies ist es möglich, fast sogar wahrscheinlich, daſs es durch Jaḥjā vermittelt ist, der als Übersetzer mehrfach den Wegen Isḥāqs und seines Vaters Ḥunain folgte. So bleibt noch dieser selbst; er wird nicht weniger als achtmal und auſserdem S. 246 und 252 über die Schriften des Platon und Alexandros von Aphrodisias citiert. Die Arbeit, der diese Citate entstammen, wird einerseits als Ibn al-Nadīm in der Urschrift Jaḥjās bekannt, d. h. möglicherweise als eine nicht litterarische, andererseits als ein Bücherverzeichnis durch die Citationsformen بخط يحيى d. h. „von der Hand Jaḥjās" und في فهرست كتبه d. h. „im Verzeichnis seiner Bücher" sicher bezeugt. An ein Verzeichnis der Bücher des Aristoteles kann nicht gedacht werden, da sie auch über die platonische Litteratur gewisse Aufschlüsse gab, an ein Verzeichnis der von Jaḥjā übersetzten, commentierten oder als librarius vervielfältigten Bücher gleichfalls nicht, weil die Citate sich zum Teile auf Bücher beziehen, mit denen Jaḥjā, weder als Übersetzer und Commentator, noch als Abschreiber etwas zu thun hatte. So bleibt nur übrig ein Verzeichnis der von Jaḥjā besessenen Bücher zu verstehen, den eigenhändigen Katalog seiner Privatbibliothek, den Ibn al-Nadīm, wenn nicht durch die Liebenswürdigkeit Jaḥjās selbst, so doch nach dessen Tode durch die Vermittelung eines ihm persönlich

mār etwa auf Grund des ptolemäischen *πίναξ* über die Schriften des Aristoteles sagte, wird mithin nach keiner Seite mehr gewesen sein, als diese andere Quelle bot. Die beschränkte sich aber auf die *ἀκροαματικὰ συγγράμματα* in den vier Gruppen der *λογικά*, *φυσιολογικά*, *θεολογικά* und *ἠθικά* und einige wenige *ψευδεπίγραφα* neuplatonischer oder orientalischer Mache. Einen etwas genaueren Einblick in die Art, in der Ibn al-Chammār mit dem pinakographischen Teil der Ptolemaiosschrift umging, scheint al-Mubaššir zu gestatten. Seine erste Angabe über die litterarische Thätigkeit des Philosophen lautet (Lippert S. 8, deutsch S. 17): وصنف كتبا كثيرة نحو مائة كتاب وذكروا انه صنف غير هذه المائة كتبا اخر d. h. „Er verfaſste viele Bücher, an die 100, und man behauptet, er habe auſser diesen 100 noch andere Bücher verfaſst". In der That weisen die arabischen Ptolemaiosverzeichnisse, wie man auch zähle, zwischen 90 und 100 Titeln auf. Den Schluſs macht, wie wir sehen werden, der Anfang einer Liste von *ἀντιλεγόμενα*. Das sind also genau die an die 100 Bücher und angeblich noch mehr. Die Worte al-Mubašširs entsprechen der bibliographischen Angabe Ibn al-Chammārs nach Ptolemaios. Eine ungefähre Schätzung des litterarischen Gesamtnachlasses des Stagiriten, das ist es, was dieser aus dem eingehenden *πίναξ τῶν Ἀριστοτέλους συγγραμμάτων* gemacht hatte. Besser hat al-Sidjistānī die pinakographische Arbeit des Ptolemaios in Ehren gehalten. Wir erkannten in ihm die Ptolemaiosquelle Ibn Abī Uṣaibiʿas. Ihm verdanken wir also die von diesem I 67 ff. erhaltene Recension des Schriftenverzeichnisses. Er mag es auch gewesen sein, der das hier I 67 sich anschlieſsende Nachtragsverzeichnis, das zum weitaus gröſsten Teile aus den wunderlichsten *ψευδεπίγραφα* besteht, mit dem ptolemäischen *πίναξ* verband[1]). Wer übrigens auch diese Verbindung vollzog, er hat sich

---

bekannten Schülers des gröſsten jakobitischen Übersetzers, wie etwa Ibn al-Chammār, leicht hatte kennen lernen können, und diese Erklärung erfährt innerlich wie äuſserlich eine gewichtige Bestätigung. Innerlich, weil wir Jaḥjā durch Stellen wie *Fihrist* I 252 f. als eifrigen Büchersammler kennen, äuſserlich weil die sich auf die Auctorität des „Bücherverzeichnisses" stützenden Worte S. 252: وكان عند أبى زكرياء بخط اسحق بن حنين عدة مقالات بتفسير ثامسطيوس وخرجت سريانى d. h. „bei Abū Zakarījā' befanden sie mehrere Bücher (der *Ἠθικά*) mit dem Commentare des Themistios in der Handschrift des Isḥāq ibn Ḥunain, und sie sind syrisch herausgegeben" direct auf die Bestände der Bibliothek Jaḥjās Bezug nehmen.

1) Denn natürlich war dieses Nachtragsverzeichnis, in dem Schriften figurieren, die erst auf arabischem Boden entstanden oder dem Aristoteles zugeschrieben wurden, nicht schon ein Teil einer Compilation, in der Ptolemaios „den Arabern" schlechthin vorgelegen hätte, wie Littig, *Andronikos von Rhodos II. Programm des kgl. humanistischen Gymnasiums Erlangen.* 1894. S. 25 in vollständiger Unkenntnis der Überlieferungsgeschichte des Ptolemaios im Orient annimmt.

unseren Dank durch die Selbstbeherrschung verdient, mit der er darauf verzichtete, die Quelle seiner neuen Weisheit zu einer Interpolation des Ptolemaiosverzeichnisses zu verwenden, und vielmehr alles, was sie ihm bot, als einheitlichen Nachtrag jenem folgen liefs. Eine empfindliche Einbufse hat allerdings gleichwohl auch die Überlieferung des πίναξ bei Ibn Abī Uṣaibiʿa erlitten. Die Transscriptionen der griechischen Titel sind fast durchgängig verschwunden. Das Verzeichnis besteht so gut als ausschliefslich aus arabischen Übersetzungen oder Umschreibungen der Titel. Wer diesen Zustand verschuldete, Isḥāq, al-Sidjistānī, das läfst sich nicht einmal vermutungsweise sagen. Nur, dafs nicht erst Ibn Abī Uṣaibiʿa die transscribierten Titel unterdrückte, wird man mit Sicherheit annehmen können.

Für das, was die auf Isḥāq zurückgehende Überlieferung zu wünschen übrig läfst, erhalten wir aber hier einen Ersatz von einer Seite, von der wir ihn nach Lage der Überlieferungsverhältnisse bezüglich der Lebensgeschichte und des Testamentes am wenigsten erwarten sollten. Ibn al-Qifṭī, der für die biographischen Partieen des Ptolemaios als Zeuge überhaupt nicht in Betracht kam, ist bezüglich des πίναξ die eigentliche Hauptquelle der Überlieferung. Zwar erscheint seine Recension des Schriftenverzeichnisses derjenigen Ibn Abī Uṣaibiʿas gegenüber an einzelnen Stellen als lückenhaft, aber sie weist — vor allem in der vielfachen Erhaltung transscribierter Titel — den weitaus ursprünglicheren, der syrischen Übersetzung des Ptolemaios noch weit näher stehenden Gesamtcharakter auf.

Wie ist dieser Sachverhalt zu erklären? — Wem zunächst Ibn al-Qifṭī unmittelbar das Schriftenverzeichnis verdankt, liegt eigentlich auf der Hand. Wir kennen sowohl seine allgemeinen Hauptquellen für die griechische Gelehrtengeschichte, als auch die speziellen Quellen seines Aristotelesartikels. Jene sind Ṣāʿid, Ibn Djuldjul und al-Mubaššir, diese Ṣāʿid, al-Mubaššir, al-Ṣanādīqī und al-Gazzālī. Ṣāʿid hat mit der Überlieferung des Ptolemaios, al-Mubaššir wenigstens mit der Überlieferung des ptolemäischen πίναξ nichts zu schaffen. Al-Ṣanādīqī und al-Gazzālī kommen von vorn herein nicht in Frage. So bleibt nur Ibn Djuldjul als mutmafsliche Quelle des Schriftenverzeichnisses, und in der That pafst dieses sehr wohl in die Reihe litterarischer Raritäten, mit denen wir den ältesten Vertreter der gelehrtengeschichtlichen Litteratur in Spanien bekannt finden, zu den historiae des Paulus Orosius, der Platonbiographie des Theon von Smyrna, den Auszügen aus platonischen Dialogen u. s. w. Eine wertvolle Bestätigung findet die Vermutung, Ibn Djuldjul sei der Vermittler des πίναξ, überdies durch Ibn Abī Uṣaibiʿa. Wir sahen, dafs der gelehrte Spanier die wichtigste, wo nicht die einzige Quelle für ʿUbaid-Allāh ibn Djibrīl in der

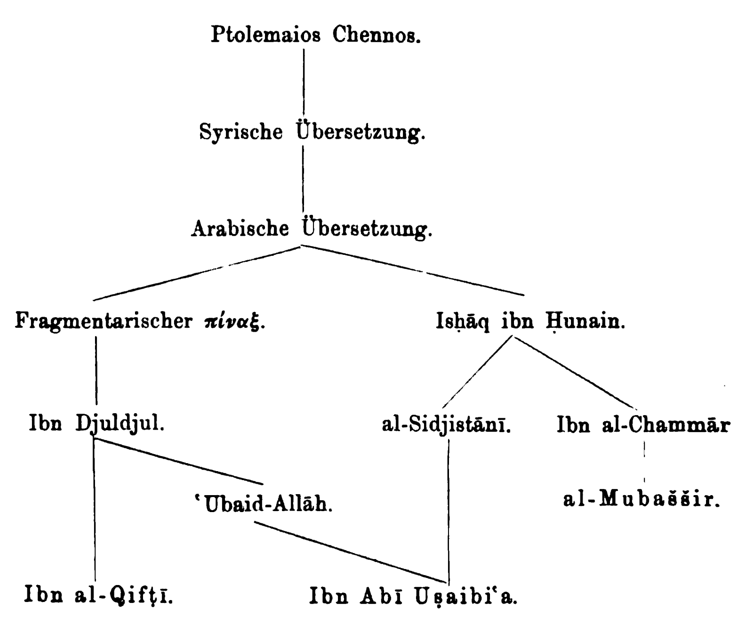
griechischen Gelehrtengeschichte und dieser wieder eine der Hauptquellen Ibn Abī Uṣaibiʿas war. Wird sich auch ʿUbaid Allāh dem Schriftenverzeichnis gegenüber ähnlich benommen haben wie Ibn al-Chammār, irgend eine kurze Bemerkung wird er doch wie dieser aus demselben zurecht gemacht haben, falls er es wirklich bei Ibn Djuldjul vorfand. Nun hat Ibn Abī Uṣaibiʿa auffälliger Weise bei den 6 ersten Büchern des Organons die transscribierten Titel erhalten. Die Hauptquelle seines Schriftenverzeichnisses, al-Sidjistānī, bot solche nur, wo eine andere Bezeichnung des Buches wegen der mangelnden Bekanntschaft der Araber mit seinem Inhalte unmöglich war. Das war aber bei diesen dem Orient gerade am meisten vertrauten Schriften schlechterdings nicht der Fall. Jene transscribierten Titel scheinen also aus einer anderen Quelle zu stammen. Von allen, die wir in dem Aristotelesartikel benützt fanden, kann nur ʿUbaid-Allāh in Betracht kommen. Er hat also thatsächlich eine Bemerkung über die litterarische Thätigkeit des Aristoteles gegeben, wie sie vorausgesetzt werden mufste, falls er bei Ibn Djuldjul den ptolemäischen *πίναξ* las. Dafs diese Bemerkung sich nur auf die bekanntesten logischen Schriften erstreckte, ist nicht verwunderlich. Ähnliches findet sich mehrfach. So beschränkt sich auf dieselben 6 Schriften, zu denen als siebente noch die *Μετεωρολογικά* kommen, die Übersicht über das aristotelische Schrifttum, die Bar Bahlūl s. v. ܐܪܣܛܛܠܝܣ (ed. R. Duval I 272) — vermutlich nach Chᵉnān-Īšōʿ bar Sarōšwai — giebt, auf das ganze Organon diejenige, welche wir von Ibn Chaldūn (*Prolégomènes* ed. Quatremère) III 110ff. erhalten. Aristoteles ist dem Orient eben in erster Linie und wesentlich der Begründer der Logik. Man vergleiche nur Äufserungen wie diejenigen eines Anonymus in *cod. Vat. Syr. 158* fol. 1349: ܐܪܣܛܛܠܝܣ ܡܢ ܗܘ ܡܫܒܚܐ ܒܦܝܠܣܘܦܐ ܟܕ ܝܬܝܪ ܡܢ ܟܠܗܘܢ ܒܛܟܣܐ ܡܠܠܝܐ ܐܬܥܢܝ d. h. „Aristoteles der Gefeierte unter den Philosophen, da er sich mehr als alle mit der *τάξις λογική* abgab", oder des Ṣāʿid bei Ibn al-Qifṭī s. v. أرسطوطليس (vgl. Steinschneider, *Alfarabi* S. 187f.), des Ibn Chaldūn (*Prolégomènes* ed. Quatremère) III 212, des al-Sahrastānī (*ed. Būlaq*) II 23 (Haarbrücker II 159). Rhetorik und Poëtik lagen aber dem mittelalterlich semitischen Wesen viel zu ferne, als dafs sie nicht häufig genug in nicht direct philosophischer Litteratur hätten bei Seite gelassen werden sollen. — Wie unmittelbar bei Ibn al-Qifṭī, werden wir — so armselig die Spur ist — auch bei Ibn Abī Uṣaibiʿa durch Vermittelung des ʿUbaid-Allāh auf einen ptolemäischen *πίναξ* des Ibn Djuldjul geführt.

Aber woher hatte dieser selbst das wertvolle Stück gewonnen? — Aus dem *Taʾrīch al-aṭibbāʾ* Isḥāqs gewifs nicht. Dort würde er ja

aufser dem Schriftenverzeichnis auch Lebensgeschichte und Testament gefunden haben, und eine Biographie des Aristoteles nach Ptolemaios hätte er sich zweifellos ebensowenig entgehen lassen als die Biographie Platons nach Theon. Weiterhin aber hätte Ibn al-Qifṭī eine solche, wäre sie bei Ibn Djuldjul zu finden gewesen, den auf dem *Fihrist* beruhenden Auszügen al-Ṣanādīqīs vorziehen müssen. Von Isḥāq nun sahen wir, ob mehr, ob minder unmittelbar, bisher die ganze gelehrtengeschichtliche Litteratur der Araber in ihrer Kenntnis der Ptolemaiosschrift abhängig. Was von ihm gilt, das gilt von ihr. Auch indirekt kann Ibn Djuldjul sein Schriftenverzeichnis dem Isḥāq nicht verdanken, abgesehen davon, dafs keine mit dem ptolemäischen πίναξ ausgestattete arabische Quelle aufser Isḥāq alt genug ist, um von ihm benützt zu sein. Seine Quelle kann mithin nur eine unmittelbar aus der syrischen geflossene arabische Übersetzung des Ptolemaios gewesen sein, sei es, dafs wir uns dieselbe unabhängig neben, sei es, dafs wir sie als dessen Vorlage vor Isḥāq stehend zu denken haben. Doch auch der vollständige Text dieser Übersetzung kann aus den nämlichen Gründen wie die Ärztegeschichte dem Spanier nicht vorgelegen haben. Nur ein Bruchstück derselben, eben das Schriftenverzeichnis, kann ihm bekannt gewesen sein. Halten wir hiemit zusammen die durch Ibn Abī Uṣaibiʿa erwiesene Lückenhaftigkeit des Schriftenverzeichnisses bei Ibn al-Qifṭī, die nicht eben auf einen besonders guten Erhaltungszustand der demselben zugrunde liegenden Quelle Ibn Djuldjuls schliefsen läfst, so werden wir annähernd vermuten können, welcher Art diese war. Das beschädigte, halbvergilbte Fragment einer Handschrift der arabischen Ptolemaiosübersetzung, wer weifs, auf welchem Wege nach dem fernen Westen verschlagen, hat hier zufällig an Ibn Djuldjul einen Leser gefunden, dem es gegeben war, mit einem Blicke die Bedeutung seines Inhaltes zu erkennen. In den Zusammenhang gelehrtengeschichtlicher Litteratur und Tradition schiebt sich hier das Spiel eines blind, obgleich gütig waltenden Zufalles, zwischen die vornehmen litterarischen eine makulaturartige Quelle. Derartiges ist nicht selten in der gelehrten Litteratur des mittelalterlichen Orients. Nach seiner eigenen Angabe hat Ibn al-Nadīm die *Fihrist* I 255, Z. 13—16 mitgeteilten Namen auf der Einbanddecke eines alten Buches gelesen. Einer nicht sehr verschiedenen Quelle werden die dürren Verzeichnisse von Commentatorennamen entstammen, die er I 248f. unter *Κατηγορίαι* und *περὶ ἑρμηνείας* bietet. Denn dafür, dafs die Arbeiten aller dieser Griechen in Übersetzungen im Orient verbreitet gewesen wären, spricht nichts. Bar-ʿEβrōjō hat Quellen dieser Art in Archiven gefunden und für seine Geschichtschreibung benützt, und wer der Entstehungsgeschichte unserer syrischen Sammelhandschriften nachgeht, wird häufig genug

bemerken, dafs es nur noch vereinzelte Fetzen alter Handschriften waren, von denen die Sammler einzelne Stücke abschrieben. Ich nenne beispielsweise die interessanten Reste einer physikalischen Schrift *Βηρώσσου πρὸς Θέωνα* in cod. Vat. Syr. 217 fol. 84b—91a, an deren Ende der Schreiber bemerkt: ܗܠܝܢ ܕܐܫܟܚܢ ܟܬܒܢ ܡܛܠ ܕܟܬܒܐ ܥܬܝܩܐ ܐܝܬܘܗܝ ܗܘܐ ܘܐܦ ܣܓܝ ܡܢܗ ܦܠܝܛ d. h. „Wir schrieben, was wir eben fanden, weil das Buch alt war und ein grofser Teil verloren gegangen ist“, oder den zweiten Teil des Commentares zur *Εἰσαγωγή* von Prōβā aus Antiocheia in cod. Berol. Sachau 226 fol. 4a—13a, dessen Schreiber gleich in der Überschrift bemerkt: ܦܣܩܐ ܬܪܝܢ ܡܛܠ ܕܦܣܩܐ ܩܕܡܝܐ ܠܐ ܐܫܟܚܬ ܒܨܚܚܐ d. h. „*Τμῆμα* $\bar{\beta}$, weil ich *τμῆμα* $\bar{\alpha}$ nicht im Codex fand“, ganz zu schweigen von denjenigen Fällen, in welchen eine erhaltene Handschrift selbst aus zusammengebundenen Fragmenten der bezeichneten Art besteht wie cod. Vat. Syr. 190, ein Conglomerat mehrfach unleserlich gewordener Fetzen, die in der Schrift des 8. bis 9. Jahrhunderts die kläglichen Bruchstücke zum Teile nicht wenig interessanter Werke theologischen wie philosophischen Inhaltes darbieten.

Auch hier stellt sich das Ergebnis unserer Untersuchung am übersichtlichsten in der Form eines Stemmas dar. Dasselbe geht von der hypothetischen, aber in keiner Weise entscheidenden Annahme aus, die arabische Übersetzung, deren Bruchstück der *πίναξ* bei Ibn al-Qifṭī darstellt, sei wirklich bereits von Isḥāq ibn Ḥunain benützt worden.



Ich gebe nunmehr zunächst eine Übersetzung der beiden arabischen Recensionen des Schriftenverzeichnisses. Der zugrunde liegende Text ist bei Ibn Abī Uṣaibiʿa derjenige der Müllerschen Ausgabe, bei Ibn al-Qifṭī derjenige, welchen A. Müller in den *Morgenländischen Forschungen* feststellte. Meine Vergleichungen von cod. Vindob. 1161 und cod. Corsini haben zu dem letzteren keinerlei bedeutsame Varianten geliefert und eine Angabe für die Wiederherstellung des griechischen Textes belangloser Varianten schien in Erwartung der Ausgabe Lipperts überflüssig.

Ibn al-Qifṭī (vgl. *Morgenländ. Forschungen* S. 5—18).	Ibn Abī Uṣaibiʿa (vgl. die Ausgabe von Müller I S. 67 ff.).
Katalog der Bücher des Aristoteles nach dem, was ein Mann mit Namen Ptolemaios in seinem Buche an Gallus erwähnt hat:	*Und an berühmten Büchern gehört dem Aristoteles von dem, was Ptolemaios erwähnt hat:*
1. 2. Sein Buch, in dem er zur Philosophie aufmuntert. — 3 Bücher. — Heifst griechisch ῥητορικῆς φιλοσοφίας.	1a. Buch, in dem er zur Philosophie aufmuntert. — 3 Bücher.
	2a. Buch σοφιστής. — Ein Buch.
3. Sein Buch bekannt unter dem Titel σοφιστής. — Ein Buch.	3a. Buch über die rhetorische Kunst. — 3 Bücher.
4. Sein Buch über die Gerechtigkeit. — Heifst griechisch περὶ δικαιοσύνης. — 4 Bücher.	4a. Buch über die Gerechtigkeit. — 4 Bücher.
5. Sein Buch über die Übung und die Lebensregeln, die den seelischen Zustand des Menschen fördern. — Heifst περὶ παιδείας. — 4 Bücher.	5a. Buch über die Übung und die Lebensregeln, die den seelischen Zustand des Menschen fördern. — 4 Bücher.
6. Sein Buch über den Adel des Geschlechts. — Heifst griechisch περὶ εὐγενείας. — 5 Bücher.	6a. Buch über den Adel des Geschlechts. — 5 Bücher.
7. Sein Buch über die Dichter. — 3 Bücher.	7a. Buch über die Dichter. — 3 Bücher.
8. Sein Buch über das Königtum. — Heifst περὶ βασι[λεί]ας. — 6 Bücher.	8a. Buch über das Königtum. — 6 Bücher.
9. Sein Buch über das Gute. — Heifst περὶ ἀγαθοῦ. — 5 Bücher.	9a. Buch über das Gute. — 5 Bücher.

Ibn al-Qifṭī.	Ibn Abī Uṣaibiʿa.
10. Sein Buch betitelt *Ἀρχύτας*. — 3 Bücher.	10a. Buch *Ἀρχύτας*. — 3 Bücher.
11. Sein Buch, in dem er über die unteilbaren Linien spricht. — Heiſst *περὶ τῶν ἀτόμων γραμμῶν*. — 3 Bücher.	11a. Buch über die Linien, ob sie teilbar sind oder nicht. — 3 Bücher.
12. Sein Buch über das, worauf das Epitheton des Gerechten zutrifft. — Heiſst *περὶ δικαίων*. — 4 Bücher.	12a. Buch über das Epitheton der Gerechtigkeit. — 4 Bücher.
13. Sein Buch über den Unterschied und die Verschiedenheit. — Heiſst *περὶ διαφορᾶς*. — 4 Bücher.	13a. Buch über den Unterschied und die Verschiedenheit. — 4 Bücher.
14. Sein Buch über die Dinge der Liebesleidenschaft. — Heiſst *περὶ ἐρωτικῶν*. — 3 Bücher.	14a. Buch über die Liebesleidenschaft. — 3 Bücher.
15. Sein Buch über die Ideen, ob sie existieren oder nicht. — Heiſst *περὶ εἰδώλων*. — 3 Bücher.	15a. Buch über die Ideen, ob ihnen Existenz zukommt oder nicht. — 3 Bücher.
16. Sein Buch, in dem er die Ausführung Platons über die Leitung der Städte abgekürzt hat. — Heiſst *Πλάτωνος πολιτείας*. — 2 Bücher.	16a. Buch über die Abkürzung der Ausführung Platons. — 2 Bücher.
	17a. Buch über die Abkürzung der Ausführungen Platons über die Leitung der Städte. — 5 Bücher.
	18a. Buch über die Abkürzung der Ausführung Platons über die Lust in seinem Buche über die Staatsregierung. — 2 Bücher.
17. Sein Buch über die Lust. — Heiſst *περὶ ἡδονῆς*.	19a. Buch über die Lust. — 2 Bücher.
18. . . . . *ματα*. — 10 Bücher.	
19. Sein Buch über die Bewegungen. — Heiſst *περὶ κινήσεων*. — 8 Bücher.	20a. Buch über die Bewegungen. — 8 Bücher.

Ibn al-Qifṭī.	Ibn Abī Uṣaibiʿa.
20. Sein Buch genannt „Fragen der Kräftelehre". — Heiſst *μηχα . . . προβλήματα*. — 2 Bücher.	21a. Buch über die Fragen der Kräftelehre. — 2 Bücher.
21. Sein Buch über die Kunst der Poësie nach der Lehrmeinung des Pythagoras und seiner Anhänger.—2 Bücher.	22a. Buch über die Kunst der Poësie nach der Lehrmeinung des Pythagoras. — 2 Bücher.
22. Sein Buch über den Geist. — Heiſst *περὶ πνεύματος*. — 3 Bücher.	23a. Buch über den Geist. — 3 Bücher.
23. Ein Buch von ihm, das er überschrieb „Über die Fragen". — Heiſst *προβλήματων*. — 3 Bücher.	24a. Buch über die Fragen. — 3 Bücher.
24. Ein Buch von ihm, das er überschrieb „Über den ägyptischen Nil". — Heiſst *περὶ τοῦ Νείλου*. — 3 Bücher.	25a. Buch über den ägyptischen Nil. — 3 Bücher.
25. Sein Buch darüber, welche Orte die Tiere wählen, um dort Unterkunft zu suchen und versteckt zu sein. — Heiſst *περὶ τοῦ φωλεύειν*. — Ein Buch.	26a. Buch über die von den Tieren getroffene Wahl bestimmter Orte, um dort Unterkunft zu suchen und versteckt zu sein. — Ein Buch.
26. Ein Buch von ihm namens „Zusammenfassung der Künste". Heiſst *περὶ τεχνῶν συναγωγή*. — Ein Buch.	27a. Buch über die Zusammenfassung der Künste. — Ein Buch.
27. Ein Buch von ihm, das er überschrieb „Über die Liebe". — Heiſst *φιλίας*. — 3 Bücher.	28a. Buch über die Liebe. — 3 Bücher.
	29a. Buch *Κατηγορίαι*.—Ein Buch.
28. Sein Buch, bekannt als *περὶ ἑρμηνείας*, das zweite der logischen Bücher. — Ein Buch.	30a. Buch *περὶ ἑρμηνείας*. — Ein Buch.
	31a. Buch *Τοπικά*. — 8 Bücher.
29. Sein Buch, bekannt als *Ἀναλυτικά*. — 2 Bücher.	32a. Buch *Ἀναλυτικά*, das ist „der Schluſs". — 2 Bücher.

Ibn al-Qifṭī.	Ibn Abī Uṣaibiʿa.
30. Sein Buch, bekannt als *'Αποδεικτικά*. — 2 Bücher.	33a. Buch *'Αποδεικτικά*, das ist „der Beweis". — 2 Bücher.
31. Sein Buch über die *σοφιστικοί*. Ein Buch.	34a. Buch über die *σοφιστική*. — Ein Buch.
32. Sein Buch, das er überschrieb „Die grofsen Reden über die Sittenlehre". — Heifst *'Ηθικῶν μεγάλων*. — 2 Bücher.	35a. Buch über die grofsen Reden über die Sittenlehre. — 2 Bücher.
33. Sein Buch, das er überschrieb „Die kleinen Reden über die Sittenlehre, die er Eudemos geschrieben hat". — Heifst *'Ηθικῶν Εὐδημείων*. — 8 Bücher.	36a. Buch über die kleinen Reden über die Sittenlehre an Eudemos. — 8 Bücher.
34. Sein Buch über die Leitung der Städte. — Heifst *Πολιτικῶν*. — 8 Bücher.	37a. Buch über die Leitung der Städte. — 8 Bücher.
	38a. Buch über die Kunst der Poësie. — 2 Bücher.
35. Sein Buch über die rhetorische Kunst, das ist die Rede. — 3 Bücher.	39a. Buch über die rhetorische Kunst. — 3 Bücher.
36. Sein Buch über das Hören von der Natur. — 8 Bücher.	40a. Buch über das Hören von der Natur. — 8 Bücher.
37. Sein Buch über den Himmel und die Welt. — 4 Bücher.	41a. Buch über den Himmel und die Welt. — 4 Bücher.
38. Sein Buch über das Werden und das Vergehen. — 2 Bücher.	42a. Buch über das Werden und das Vergehen. — 2 Bücher.
39. Sein Buch über die oberen Zeichen. — 4 Bücher.	43a. Buch über die oberen Zeichen. — 4 Bücher.
40. Sein Buch über die Seele. — 3 Bücher.	44a. Buch über die Seele. — 3 Bücher.
41. Sein Buch über die Wahrnehmung und das Wahrgenommene. — Ein Buch.	45a. Buch über die Wahrnehmung und das Wahrgenommene. — Ein Buch.
42. Sein Buch über das Gedächtnis und den Schlaf. — Ein Buch.	46a. Buch über das Gedächtnis und den Schlaf. — Ein Buch.
43. Sein Buch über die Bewegung der Tiere und ihre Zerlegung. — Heifst *κινήσεως τῶν ζῴων ἀνατομῶν*. — 7 Bücher.	47a. Buch über die Bewegung der Tiere und ihre Zerlegung. — 7 Bücher.

Ibn al-Qifṭī.	Ibn Abī Uṣaibiʿa.
44. Sein Buch über die Naturanlagen der Tiere. — 10 Bücher.	48a. Buch über die Naturanlagen der Tiere. — 10 Bücher.
45. Sein Buch, das er überschrieb „Über die Teile, aus denen das Tier besteht“. — Heifst ζωϊκῶν μορίων. — 4 Bücher.	49a. Buch über die Teile, aus denen das Tier besteht. — 4 Bücher.
46. Sein Buch über das Werden der Tiere. — Heifst περὶ ζω... γενέσεως. — 5 Bücher.	50a. Buch über das Werden der Tiere. — 5 Bücher.
47. Sein Buch über die Bewegungen der Landtiere. — Heifst περὶ πορείας. — Ein Buch.	51a. Buch über die Bewegung der Landtiere. — Ein Buch.
48. Sein Buch über Länge und Kürze der Lebenszeit der Tiere. — Ein Buch.	52a. Buch über Länge und Kürze der Lebenszeit. — Ein Buch.
49. Sein Buch über Leben und Tod. — Ein Buch.	53a. Buch über Leben und Tod. — Ein Buch.
50. Sein Buch über die Pflanzen. — 2 Bücher.	54a. Buch über die Pflanzen. — 2 Bücher.
51. Sein Buch über das nach der Physik. — 13 Bücher.	55a. Buch über das nach der Physik. — 13 Bücher.
52. Sein Buch, das er überschrieb „Hylische Fragen“. — Ein Buch.	56a. Buch über hylische Fragen. — Ein Buch.
53. Sein Buch, das er überschrieb „Physische Fragen“. — 4 Bücher.	57a. Buch über physische Fragen. — 4 Bücher.
54. Sein Buch, das er überschrieb „Die Einteilungen“. — 26 Bücher. — Er erwähnt in diesem Buche die Teile der Zeit und die Teile der Seele und die Teile der Begierde und das Thema vom agens, patiens und agere und das Thema von der Liebe und die Arten der Güter und, dafs von ihnen die einen intelligibel, die anderen innerhalb des Selbst, wieder andere aufserhalb des Selbst sind, und er erwähnt das Thema	58a. Buch über die Divisionen. — 26 Bücher. — Er erwähnt in diesem Buche die Teile der Zeit und die Teile der Seele und der Begierde und das Thema vom agens, patiens und agere und der Liebe und die Arten der Güter und das Thema von den guten und schlechten Eigenschaften und die Bewegungen und die Arten des Existierenden.

Ibn al-Qifṭī.	Ibn Abī Uṣaibiʿa.
von den guten und schlechten Eigenschaften, und er erwähnt die Arten der Wissenschaften und die Arten der Bewegungen und die Arten dessen, was dem sprachlichen Ausdruck unterliegt und die Art des Existierenden und, in was es eingeteilt wird. — Heifst διαιρέσεις.	
55. Sein Buch, das er überschrieben hat „Divisionen Platons". — 6 Bücher.	59a. Buch über die Divisionen Platons. — 6 Bücher.
56. Sein Buch, das er überschrieben hat „Divisionen der Bedingungen, die in der Rede gemacht und gestellt werden". — 3 Bücher.	60a. Buch über die Division der Bedingungen, die in der Rede gemacht und gestellt werden. — 3 Bücher.
57. Sein Buch, das er überschrieb „Über die Widerlegung der Rede dadurch, dafs die Prämissen des Widerspruches aus der Rede selbst genommen werden". — Heifst ἐπιχειρήματα. — 39 Bücher.	61a. Buch über die Widerlegung dessen, der die Prämissen des Widerspruchs aus der Rede selbst zu nehmen gedenkt. — 39 Bücher.
	62a. Buch über den Einwurf. — Heifst ἐνστάσεις. — 13 Bücher.
	63a. Buch über die Thesen. — 34 Bücher.
58. Sein Buch, das er überschrieb „Thesen über die Liebesleidenschaft". — Heifst θέσεις ἐρωτικαί. — Ein Buch.	64a. Buch über die Thesen zur Liebesleidenschaft. — Ein Buch.
59. Sein Buch, das er überschrieb „Physische Thesen". — Heifst θέσεις φυσικαί. — Ein Buch.	65a. Buch über physische Thesen. — Ein Buch.
60. Sein Buch, dessen Titel ist „Genaues Verzeichnis der Thesen". — Heifst θέσεων ἀναγρα — —.	66a. Buch über das genaue Verzeichnis der Thesen. — Ein Buch.

Ibn al-Qifṭī.	Ibn Abī Uṣaibiʿa.
61. Sein Buch, das er überschrieb „Buch der Definitionen“. — Heifst *ὅροι*. — 16 Bücher.	67a. Buch über die Definitionen. — 16 Bücher.
62. Sein Buch, das er überschrieb „Über die Gegenstände der Definition“. — Heifst *ὁριστά* — 4 Bücher.	68a. Buch über die Gegenstände der Definition. — 4 Bücher.
63. Sein Buch, das er überschrieb „Über die topische Definition“. — Ein Buch.	69a. Buch über die Definition der *Τοπικά*. — Ein Buch.
64. Sein Buch, das er überschrieb „Rectification der in den *Τοπικά* zur Anwendung kommenden Definitionen“. — Heifst *πρὸς ὅρους Τοπικῶν*. — 3 Bücher.	70a. Buch über die Rectification der Definitionen der *Τοπικά*. — 3 Bücher.
65. Sein Buch, das er überschrieb „Buch der Thesen, durch die einige Definitionen rectificiert werden“. — Heifst *πρὸς ὅρους θέσεις*.	71a. Buch über Thesen, durch die die Definitionen rectificiert werden. — 2 Bücher.
66. . . . . *ἐπιχειρήματα*. — 2 Bücher.	72a. Buch über den Widerspruch der Definitionen. — 2 Bücher.
	73a. Buch über die Kunst der Definition, die Theophrastos bei den ersten *Ἀναλυτικά* in Anwendung brachte. — Ein Buch.
67. Sein Buch, das er überschrieb „Über die Rectification der Definition“. — Heifst *πρὸς τοὺς ὅρους*. — 2 Bücher.	74a. Buch über die Rectification der Definition. — 2 Bücher.
68. Sein Buch, das er überschrieb „Buch der Fragen“. — Heifst *προβλήματα*. — 68 Bücher.	75a. Buch über Fragen. — 68 Bücher.
69. Sein Buch, das er überschrieb „Prämissen zu den Fragen“. — Heifst *προβλημάτων προαγορευόμενα*. — 3 Bücher	76a. Buch über die Prämissen der Fragen. — 3 Bücher.
70. Sein Buch, das er überschrieb „Die Kreisfragen“, das sind diejenigen, welche für die	77a. Buch über die Kreisfragen, die für die Lernenden zur Anwendung kommen. — 4 Bücher.

Ibn al-Qifṭī.	Ibn Abī Uṣaibiʿa.
Lernenden zur Anwendung kommen. — Heifst *προβλήματα ἐγκύκλια*. — 4 Bücher.	
71. Sein Buch, das er überschrieb „Buch der Anordnungen". — Heifst *παραγγέλματα*. — 4 Bücher.	78a. Buch über die Anordnungen. — 4 Bücher.
72. Sein Buch, das er überschrieb „Buch der Denkschriften". — Heifst *ὑπομνήματα*. — 2 Bücher.	79a. Buch über die Denkschriften. — 2 Bücher.
73. Sein Buch, das er überschrieb „Verschiedene Fragen über die Medicin". — Heifst *προβλήματα κατὰ . . π . δη . . ἰατρικά*. — 5 Bücher.	80a. Buch über die Medicin. — 5 Bücher.
74. Sein Buch, das er überschrieb „Über die Leitung der Ernährung. — Heifst *περὶ διαίτης*. — Ein Buch.	81a. Buch über die Leitung der Ernährung. — Ein Buch.
75. Sein Buch, das er überschrieb „Über die Landwirtschaft". — 10 Bücher. — [Heifst *γεωργικῶν*.] — Hiezu gehört seine Ausführung über das Nasse, ein Buch; dieser folgt ein Buch, das er überschrieb „Über das Trockene". Diesem folgt ein Buch, das er überschrieb „Über die allgemeinen Ereignisse". Diesem folgen drei Bücher, die er überschrieb „Über die oberen Zeichen". Diesen folgen zwei Bücher, die er überschrieb „Über die Fortpflanzung der Tiere". Diesen folgen im selben Sinne zwei Bücher. — Heifst *γεωργικῶν*.	82a. Buch über die Landwirtschaft. — 10 Bücher. 83a. Buch über das Nasse. — Ein Buch. 84a. Buch über das Trockene. — Ein Buch. 85a. Buch über die allgemeinen Ereignisse. — 3 Bücher. 86a. Buch über die oberen Zeichen. — 2 Bücher. 87a. Buch über die Fortpflanzung der Tiere. — 2 Bücher. 88a. Ein anderes Buch über die Fortpflanzung der Tiere. — 2 Bücher.
76. Sein Buch, das er überschrieb „Über die Prämissen". —	89a. Buch über die Prämissen. — 23 Bücher.

Ibn al-Qiftī.	Ibn Abī Usaibiʿa.
Heifst *προτάσεις*. — 33 Bücher.	
77. Diesem folgt ein Buch in gleichem Sinne, nur dafs es über andere Prämissen handelt. — 7 Bücher.	90a. Ein anderes Buch über andere Prämissen. — 7 Bücher.
78. Sein Buch, das er überschrieb „Regierung der Städte“. — Heifst *πολιτεία*[*ι*]. — Das ist ein Buch, in dem er die Regierung und die Beziehungen vieler Völker und Städte, griechischer und anderer, erwähnt, und die Zahl der Städte und Völker, die er erwähnt, ist 171.	91a. Buch über die Regierung der Städte und die Zahl der Völker, in dem er 171 grofse Städte erwähnt.
79. Ein Buch von ihm, das er überschrieb „Denkschriften“. — Heifst *ὑπομνήματα*. — 16 Bücher.	92a. Buch über Denkschriften in einer Zahl von 16 Büchern.
80. Ein anderes Buch über dem Ähnliches. — Ein Buch.	93a. Ein anderes Buch über dem Ähnliches. — Ein Buch.
81. Sein Buch, das er überschrieb „Anderes Buch über die Widerlegungen“. — Heifst *ἐπιχειρημάτων*. — Ein Buch.	94a. Buch über die Widerlegungen. — Ein Buch.
82. Sein Buch, das er überschrieb „Anderes Buch über das Relative“. — Heifst *περὶ τῆς* — — — *τι*. — Ein Buch.	95a. Buch über das Relative. — Ein Buch.
83. Sein Buch, das er überschrieb „Anderes Buch über die Zeit“. — Heifst *περὶ χρόνου*. — Ein Buch.	96a. Buch über die Zeit. — Ein Buch.
84. Die Bücher, die sich in der Bibliothek des Mannes namens Apellikon fanden.	97a. Seine Bücher, die sich in der Bibliothek des Apellikon fanden. — Eine Anzahl von Büchern.
85. Ein Buch von ihm, das er überschrieb „Andere Denkschriften“.	98a. Sein Buch über andere Denkschriften.

Ibn al-Qifṭī.	Ibn Abī Uṣaibiʿa.
86. Ein Buch, in dem ein Mann namens Artemon Briefe des Aristoteles gesammelt hat, in 8 Bänden.	99a. Ein grofses Buch, in dem eine Anzahl von Briefen gesammelt ist. — 8 Bände.
87. Ein Buch von ihm über das Leben der Städte. — Heifst πολιτεία[ι]. — 2 Bücher.	100a. Buch über das Leben der Städte. — 2 Bücher.
88. Und andere Briefe, die Andronikos gefunden hat, in 20 Bänden.	101a. Briefe, die Andronikos fand, in 20 Bänden.
89. Und Bücher, worunter Denkschriften (†) nicht lassen die Menschen, deren Zahl und Anfangsworte du findest im fünften Buche des Buches des Andronikos über den Katalog der Bücher des Aristoteles.	102a. Bücher, eine Anzahl, worunter Denkschriften, deren Zahl und Namen im Buche des Andronikos über den Katalog der Bücher des Aristoteles.
90. Sein Buch über Fragen, anknüpfend an das Dunkle in der Poësie des Homeros, in 10 Bänden.	103a. Buch über Fragen, anknüpfend an das Dunkle der Poësie des Homeros, in 10 Bänden.
91. Sein Buch über die Gesamtheit der Bedeutungen der Medicin. — Heifst ἰατρικῆς.	104a. Buch über metonymische Bedeutungen der Medicin.
Zu Ende ist die Zahl seiner Bücher nach dem, was Ptolemaios an Gallus erwähnt hat. — *Lob sei Gott immerdar.*	*Es sagt Ptolemaios:* Das ist die Summe dessen, was ich ihm von Büchern bezeuge, und Andere als ich bezeugen ihm noch eine Anzahl anderer Bücher.

Während es bezüglich des biographischen Teiles der Ptolemaiosschrift genügte, die syrisch-arabische Überlieferung durch ihre verschiedenen Entwickelungsstadien bis zu der gemeinsamen Urquelle zurück zu verfolgen und ihren gegenwärtigen Bestand übersichtlich vorzuführen, stellen uns diese Reste des pinakographischen Teiles, wie bereits angedeutet, noch vor eine weitergehende Aufgabe. Soll unser πίναξ neben denjenigen des Diogenes Laertios und Hesychios als ebenbürtige litteraturgeschichtliche Quelle erscheinen können, so mufs eine Wiederherstellung seiner griechischen Urgestalt versucht werden. Eine solche war denn auch das Endziel der sich mit

ihm befassenden Arbeiten Steinschneiders, Roses, A. Müllers und Littigs, und es ist nicht zu leugnen, dafs diese in der Richtung auf jenes Ziel eine ununterbrochene Reihe stetiger Fortschritte bedeuten. Als erreicht kann das Ziel aber auch nach der jüngsten von ihnen noch nicht gelten. Sie alle lassen zunächst schon im einzelnen noch immer eine — wenn auch geringe — Anzahl überhaupt nicht, oder doch nicht befriedigend gelöster Rätsel. Aber noch weit bedeutsamer sind die allgemeinen und methodischen Unterlassungssünden, deren sich die gesamte bisherige Behandlung des Gegenstandes schuldig gemacht hat. Ein Zeitraum von mehr als 11 Jahrhunderten trennt die erhaltenen arabischen Recensionen des Schriftenverzeichnisses von der griechischen Urschrift desselben. In diesem Zeitraume ist die lange Liste von Titeln zu einem guten Teil frühzeitig verschollener Bücher durch die Hand griechischer Abschreiber, eines syrischen Übersetzers, syrischer Abschreiber, eines arabischen Übersetzers und, wenigstens in der einen Recension, verschiedener arabischer Benützer gegangen. Peripatetische und neuplatonische Aristotelescommentatoren, syrische Mönche und Ärzte, arabische Philosophen und Litterarhistoriker haben sie gelesen, und es müfste wahrhaft wunderbar zugegangen sein, wenn die Lektüre so verschiedenartiger, über Charakter und Umfang des aristotelischen Nachlasses naturgemäfs so verschiedenartig urteilender Kreise spurlos an der Arbeit des Ptolemaios sollte vorübergegangen sein. Es gehört viel dazu angesichts dieser Thatsachen eine einfache Rückübersetzung des arabischen Verzeichnisses ins Griechische für eine Wiederherstellung des griechischen Originales aus der zweiten Hälfte des 1. Jahrhunderts n. Chr. zu halten, und doch haben das im Grunde alle bisherigen Bearbeiter gethan. Sie haben vor allem durchgängig versäumt, die Frage nach der Composition des Verzeichnisses und den für dieselben mafsgebenden Anordnungsprincipien aufzuwerfen, eine Frage, deren Behandlung notwendig zu der Erkenntnis des Zustandes trauriger Verstümmelung und starker Unordnung, in dem thatsächlich der πίναξ vorliegt, hätte führen müssen. Sie haben die Thatsache syrischer Vermittelung des Ganzen, von der wenigstens A. Müller zweifelsohne überzeugt war, vollkommen aufser Acht gelassen. Sie rechnen weder mit der Möglichkeit von Mifsverständnissen seitens des arabischen Übersetzers, noch mit der Möglichkeit von Lücken, Interpolationen, Umstellungen, Verderbnissen aller Art in dem der orientalischen Überlieferung zugrunde liegenden griechischen Texte, und weil sie die letztere Möglichkeit überhaupt nicht ins Auge fafsten, konnten sie auch nicht daran denken, den von Diogenes und Hesychios benützten πίναξ des Hermippos[1]) und das Zusatz-

1) Es würde zu weit führen, hier noch einmal alles Für und Wider bezüglich der Annahme hermippeïschen Ursprunges dieses πίναξ prüfen zu wollen.

verzeichnis des Hesychios als Hilfsmittel für die Kritik jenes Textes heranzuziehen.

Indem die folgende Neubehandlung den gerügten Fehlern zu entgehen strebt, rückt sie die Compositionsfrage, deren Vernachlässigung als der bedenklichste Mangel ihrer Vorgängerinnen erscheint, in den Vordergrund und sucht wesentlich aus dem Begreifen des Ganzen den richtigen Standpunkt dem Einzelnen gegenüber zu gewinnen. Überschauen wir zunächst das ganze Verzeichnis, so scheiden sich schon bei ganz oberflächlichem Hinsehen drei grofse Abschnitte: das einheitliche Verzeichnis der *ἀκροαματικά* oder *συνταγματικά* (28—51 bezw. 29a—55a), in dem nur die Bücher *περὶ ζῴων ἀνατομῆς* (43 bezw. 47a) nach anderweitigen Quellen als ein fremder Bestandteil erscheinen könnten, den diesem folgenden Teil (52—91 bezw. 56a—104a), *ὑπομνηματικά* der verschiedensten Gattung, *πολιτεῖαι*, Briefe umfassend, und den dem Verzeichnis der systematischen Lehrschriften vorangehenden Abschnitt (1—27 bezw. 1a—28a), in dem auf den ersten Blick eine Mehrzahl zweifelloser Dialogtitel als charakteristisch erscheint.

Wir fassen zuerst das Mittelstück ins Auge. Es ist von den drei Teilen des Ganzen der bestüberlieferte. Kein Wunder! Die Lehrschriften, welche seit der Renaissance der Aristotelik in der Zeit des Andronikos die feste Grundlage schulmäfsiger Beschäftigung mit der peripatetischen Philosophie bildeten, waren allen, durch deren Hände die Biographie des Ptolemaios ging, am meisten vertraut. Die Anordnung ist eine systematische, als deren hervorstechendste Kennzeichen sich die Trennung der Rhetorik und Poëtik von den übrigen Schriften des Organons, die Stellung der praktischen Philosophie vor der theoretischen, die Anordnung der Teile des *φυσικὸν μέρος τῆς θεωρίας* — Physik im engeren Sinne, Psychologie, Zoologie, Botanik —

Es ist bekannt, dafs vor allem V. Rose ihn hartnäckig auf Andronikos von Rhodos zurückführen will, und dafs er an Bernays, *Die Dialoge des Aristoteles* S. 133 f. und Diels, *Archiv für Geschichte der Philosophie* I. 1888. S. 484 zwei bedeutende Mitvertreter seiner Meinung gefunden hat. Was auf Andronikos zurückgeht und was nicht, wird sich erst dann mit voller Bestimmtheit sagen lassen, wenn einmal auch Ptolemaios und das Thatzeugnis der syrisch-arabischen Philosophie, das sie in ihren grofsen Lehrgebäuden über die Anordnung der aristotelischen Schriften ausdrückt, wenn endlich auch die Anordnung der Schriften in den griechischen codices und den arabischen, hebräischen und lateinischen Übersetzungen in dieser Frage zu ihrem vollen Rechte kommen, ein Ideal, hinter dem auch Littig noch weit zurückbleibt. Für den Augenblick mufs es genügen darauf hinzuweisen, dafs sich meine Anschauung in Übereinstimmung befindet mit derjenigen von Zeller, *Philosophie der Griechen* II^3 2 S. 53 Anm. Heitz, *Die verlorenen Schriften des Aristoteles. Leipzig* 1865. S. 7—53 und in der Fortsetzung der Ottfried Müllerschen Litteraturgeschichte S. 258, Bergk, *Litteraturgeschichte* IV S. 483, Susemihl, *Aristoteles über die Dichtkunst. Leipzig* 1865. S. 17 f. und in der Geschichte der alexandrinischen Litteratur I 494 Anm. II 302 Anm. 328, Christ, *Litteraturgeschichte* S. 399 f. und Usener, *Ein antikes Lehrgebäude der Philologie.*

und die Stellung der πρώτη φιλοσοφία am Schlufs dem Auge aufdrängen. So befremdlich teilweise diese Eigentümlichkeiten für den ersten Augenblick erscheinen, erweisen gerade sie sich als ebenso viele unwiderlegliche Beweise dafür, dafs uns das von Ptolemaios befolgte System im grofsen und ganzen unverändert vorliegt. Hätten hier spätere Hände alterierend eingegriffen, wie vieles würden wir anders finden. Ich hebe nur zwei Hauptpunkte hervor. Nehmen wir einmal einen solchen Eingriff an, er sei von einem Griechen, einem Syrer oder einem Araber ausgegangen, so würde er zweifellos zu allererst das vollständige Organon von acht Büchern und die aus neuplatonischem Denken hervorgegangene Anordnung des φυσικὸν μέρος — Physik, (Mineralogie), Botanik, Zoologie, Psychologie —, die das aus der Gottheit emanierende Naturgeschehen in einer κάτω und einer ἄνω ὁδός erfafst, eingeführt haben. Allermindestens hätte, wenn das System des Ptolemaios dem gewöhnlich von neuplatonischen Erklärern, Syrern und Arabern befolgten ähnlicher gewesen wäre als das in den vorliegenden arabischen Resten seiner Arbeit zum Ausdruck kommende, die spätere Änderung in einem schnurstracks den Grundanschauungen neuplatonischer und syrisch-arabischer Philosophie zuwiderlaufenden Sinne, die in diesem Falle angenommen werden müfste, keinerlei Erklärung. Aber nicht allein in ihren Absonderlichkeiten liegt die Gewähr für die Ursprünglichkeit der vom arabischen Texte gebotenen Anordnung der ἀκροαματικά. Bei näherem Zusehen erweist sie sich auch als eine durchaus wohlüberlegte und mehrfach deutlich an bestimmte aristotelische Fundamentalgedanken anknüpfende. An der Spitze steht die Logik (28—31 bezw. 29a—34a) als das ὄργανον τῆς φιλοσοφίας. Das Gesamtgebiet der Philosophie selbst, als der ἐπιστήμη τῆς ἀληθείας, scheint nach den ἠθικὰ Νικομάχεια Z 1139b, 1140a, μετὰ τὰ φυσικά E 1025b und anderwärts zu Tage tretenden Anschauungen geteilt. Die erste Stelle ist der ἐπιστήμη vom ἐνδεχόμενον ἄλλως ἔχειν eingeräumt und innerhalb ihrer wieder, nach ἠθικὰ Νικομάχεια A 1094a als der κυριωτάτη καὶ μάλιστ' ἀρχιτεκτονική, der ἐπιστήμη von der πρᾶξις und dem πρακτόν, der Sitten- und Staatslehre, wobei im Sinne von ἠθικὰ μεγάλα A 1181b. 27 die ἠθική (32 und 33 bezw. 35a und 36a) als der erste, die πολιτική (34 bezw. 37a) als der zweite Teil der politischen Gesamtwissenschaft erscheint. Es folgt die zweite der mit der Sphäre der Freiheit sich beschäftigenden Wissenschaften, die ἐπιστήμη von der ποίησις und dem ποιητόν, die Kunstlehre als Rhetorik und Poëtik (35 bezw. 38a und 39a), womit das Gebiet der praktisch-poietischen Philosophie erschöpft ist. Der dritte Teil der Liste umfafst die Schriften zur ἐπιστήμη θεωρητική oder διανοητική, an erster Stelle diejenigen zur φυσικὴ καὶ δευτέρα φιλοσοφία, nach μετὰ τὰ φυσικά Z 1037a der περὶ τὰς αἰσθητὰς οὐσίας θεωρία (36—50

bezw. 40a—54a), an zweiter als Schlufsstein des ganzen Systems das einzige Werk über die *πρώτη φιλοσοφία*, die *θεολογική* (51 bezw. 55a). Echte *ἀκροαματικά* zur dritten der *μετὰ τὰ φυσικά E* 1026a ins Auge gefafsten *φιλοσοφίαι θεωρητικαί*, der *μαθηματική*, kennt Ptolemaios nicht, — ebensowenig als eine aristotelische Oikonomik, wie ihm überhaupt die mechanische Sechsteilung, die als Erbstück griechischer Spätzeit bei Syrern und Arabern immer wiederkehrt, noch durchaus fremd ist. Innerhalb der *δευτέρα φιλοσοφία* scheinen sich die Wissenschaften von der leblosen Natur und vom organischen Leben gegenüber zu stehen. Die erstere beschäftigt die im strengen Wortsinne physikalischen Schriften (36—39 bezw. 40a—43a) von der *φυσικὴ ἀκρόασις* bis zu den *μετεωρολογικά*, die in ihrer allen Quellen abendländischer wie morgenländischer Überlieferung gemeinsamen Reihenfolge erscheinen. Die Schriften zur zweiten bilden, vom Allgemeinen zum Besonderen und vom Höheren zum Niedereren fortschreitend, die Gruppen der psychologischen, über Seele und Leben überhaupt (40—42 bezw. 44a—46a), der zoologischen, über das tierische (43—49 bezw. 47a—53a), und der botanischen, über das pflanzliche Leben (50 bezw. 54a). Eigentümlich ist die Teilung der sog. *Parva Naturalia* zwischen die psychologische und die zoologische Gruppe. Aber auch sie ist gewifs ursprünglich und hat auch anderwärts Spuren hinterlassen. So kennen Syrer und Araber so gut als ausnahmslos nur die hier der psychologischen Gruppe zugewiesene Partie bis zum Schlusse von *περὶ τῆς καθ' ὕπνον μαντικῆς*[1]). Erst Ibn Rušd und die von ihm abhängige jüdische Philosophie zeigt sich mit dem ganzen Corpus unserer *Parva Naturalia* vertraut. Unter den griechischen Handschriften bieten cod. Vindob. 100. Laurent. LXXXVII. 21 gleichfalls diese Partie allein als ein selbständiges Ganzes, während auf der anderen Seite cod. Urbin. 39 nur die vom arabischen Ptolemaios den zoologischen Schriften angehängte zweite Partie hinter *περὶ ζῴων κινήσεως* enthält. Die Handschriften Vat. regin. Suec. 118. Laurent. LXXXVII 11. Marc. 214. Vindob. 64. Paris. anc. fonds 1861 und der dritte Band der editio Aldina minor zeigen die beiden Partieen des Ptolemaios zwar an einander gerückt, aber doch noch durch Dazwischenschiebung von *περὶ ζῴων κινήσεως* — d. h. einer zoolo-

1) So zählt Ibn al-Nadīm, *Fihrist* I 251: كتاب الحس والمحسوس وهو مقالتان d. h. *περὶ αἰσθήσεως καὶ αἰσθητοῦ β̄*. Das sind zweifellos die zwei Monobibloi *περὶ αἰσθήσεως καὶ αἰσθητῶν* und *περὶ μνήμης καὶ ὕπνου* des Ptolemaioskataloges. Andere, wie z. B. al-Jaʿqūbī I 150, kennen sogar nur das eigentliche *περὶ αἰσθήσεως καὶ αἰσθητῶν*, eine Beschränkung, die in der streng philosophischen Litteratur z. B. die Ihwān al-ṣafā vertreten: II 10 (Abhandlungen in Auswahl herausgegeben von Dieterici, S. 196—211). — Vgl. übrigens Steinschneider, *Die Parva naturalia des Aristoteles bei den Arabern*. Z. D. M. G. XXXVII S. 480 ff. XLV S. 447 ff. *Beihefte* XII S. 62 f.

gischen Schrift — scharf getrennt, und in anderer Weise scheint die Masse der übrigen Handschriften und alten Drucke einen Nachhall früherer Teilung der *Parva Naturalia* in eine psychologische und eine zoologische Gruppe zu bewahren, indem hier die Stellung des ganzen Corpus schwankt zwischen dem Anschlufs an περὶ ψυχῆς und dem Anschlufs an die ζωϊκά.

So weit im allgemeinen. Es bleiben noch einige Einzelfragen zu erledigen. Dieselben beziehen sich auf die Frage nach Lücken oder Interpolationen des zugrunde liegenden griechischen Textes. Wenigstens die Möglichkeit von Lücken hat hier ausnahmsweise auch A. Müller ins Auge gefafst, aber gerade hier scheint sein Urteil kaum ein unbedingt glückliches gewesen zu sein.

Dafs zunächst die Κατηγορίαι nur in Folge des schlechten Erhaltungszustandes seiner unmittelbaren arabischen Vorlage bei Ibn al-Qifṭī fehlen, liegt auf der Hand. Denn dafs sie ursprünglich an gleicher Stelle wie bei Ibn Abī Uṣaibiʿa auch in der von ihm wiedergegebenen Recension des πίναξ standen, wird durch die ausdrückliche Bezeichnung von περὶ ἑρμηνείας als الثانى من كتب المنطق d. h. „zweites der logischen Bücher" gesichert. Zweifelhafter könnte die Entscheidung bei den Τοπικά und bei περὶ ποιητικῆς sein, die gleichfalls nur in der Recension des Ibn Abī Uṣaibiʿa erscheinen. A. Müller spricht beide dem Urtexte ab und läfst nur die Frage offen, wie die Titel an so auffallender Stelle in den Text Ibn Abī Uṣaibiʿas gerieten, und allerdings legt gerade die merkwürdige Stellung der Τοπικά vor den Ἀναλυτικά und der Poëtik vor der Rhetorik beim ersten Blicke den Gedanken nahe, die in der einen arabischen Recension fehlenden Werke seien auch der anderen ursprünglich fremd gewesen und hier erst nachträglich am Rande angemerkt und schliefslich an falscher Stelle in den Text gesetzt worden. Aber was die Τοπικά anlangt, ist immerhin daran zu erinnern, dafs auch Andronikos — und zwar nach dem Vorgange noch älterer Peripatetiker — sie unmittelbar vor die Ἀναλυτικά gestellt zu haben scheint, wenn er, die Echtheit von περὶ ἑρμηνείας verwerfend, für die Κατηγορίαι den Titel πρὸ τῶν τόπων verteidigte. Vollends die Stellung von περὶ ποιητικῆς nach περὶ ῥητορικῆς ist nur innerhalb des aus acht Schriften bestehenden Organons bezeugt und hängt hier unlösbar mit der in den neuplatonischen προλεγόμενα εἰς τὰς κατηγορίας und nach diesen von Syrern und Arabern gelehrten Einteilung nach den Begriffen des ἀληθές, εἰκός, ψευδές und ἐν ᾧ οὔτε ἀληθεύειν οὔτε ψεύδεσθαι ὑπάρχει zusammen. Nichts berechtigt uns, sie auch in einem System zu postulieren, dem wie dieses Einteilungsprincip, selbst jener Umfang des Organons vollkommen fremd ist. Dies in Rechnung

gezogen, scheint es ein Gebot der Vorsicht, die Überlieferung Ibn Abī Usaibiʿas anzunehmen, um so mehr als die Recension Ibn al-Qiftīs der seinen gegenüber mehrfach unbestreitbar den Charakter einer gewissen Lückenhaftigkeit trägt. Eine zweifellose Lücke bereits des griechischen Textes ist dagegen das Fehlen der *ἠθικά Νικομάχεια*, auf das A. Müller mit keinem Worte hinweist. Denn da die Entgegenstellung der *Εὐδήμεια* und der *μεγάλα* als „kleiner" und „groſser" Ethik sich in beiden arabischen Recensionen findet, scheint sie dem syrischen Übersetzer zur Last zu fallen, mithin schon dieser nur zwei Werke zur Sittenlehre in seiner Vorlage gefunden zu haben. Daſs etwa Ptolemaios die *Νικομάχεια* sollte athetiert haben, daran ist natürlich nicht zu denken. Wir stehen hier erstmals vor dem Ausfalle eines Titels schon auf griechischem Boden, — höchst wahrscheinlich einem nur zu leicht begreiflichen Schreibversehen, möglicherweise allerdings auch der Folge irregehender Überlegung, falls nämlich etwa die *Νικομάχεια* schlechthin als *ἠθικὰ ῑ* bezeichnet waren und ein Schreiber, verführt durch das Verhältnis der Buchzahlen 10 = 2 + 8, dies für eine blose Gesamtüberschrift der beiden folgenden Werke hielt.

Ebensowenig als durch Lücken scheint das Mittelstück des Ptolemaiostextes in irgendwie erheblichem Maſse durch Interpolationen entstellt. Ernste Zweifel erregt eigentlich nur eine einzige Stelle. In Titel 43 bezw. 47a sind — höchst wahrscheinlich schon durch den syrischen Übersetzer — zwei Nummern des griechischen Textes verschmolzen worden, das erhaltene Büchlein *περὶ ζῴων κινήσεως* und die 7 Bücher *περὶ ζῴων ἀνατομῆς* des Hermipposverzeichnisses. Nachträgliche Einschaltung des einen oder anderen Titels zwischen die Zeilen der griechischen Vorlage scheint dazu Veranlassung gegeben zu haben. Man möchte zunächst die Erwähnung der *ἀνατομαί* für interpoliert halten. Aber eine frühere Zeit urteilte in der That anders als das in den *προλεγόμενα εἰς τὰς κατηγορίας* ausgeführte System, das sogar die *περὶ φυτῶν καὶ ζῴων ἱστορία* in Bausch und Bogen von der Reihe der *ἀκροαματικά* ausschlieſst. Noch Apuleius nennt das Werk *de magia* 36 zwischen *περὶ ζῴων γενέσεως* und *περὶ ζῴων ἱστορίας* als dem Maximus zweifellos „pro sua eruditione" bekannt. Für ihn besteht also wie für unsere Liste kein Gegensatz zwischen diesem und einem selbst für jenes System zweifellos akroamatischen Werke zur Zoologie. Dagegen erscheint die Erwähnung des jungen Pseudepigraphons *περὶ ζῴων κινήσεως* in hohem Grade verdächtig. Überblickt man die weitere zoologische Reihe, so zeigt sich auch hier die das ganze Verzeichnis der *ἀκροαματικά* beherrschende wohldurchdachte Systematisierung. Es folgen sich experimentelle, beschreibende und speculative Tierlehre. Das Schriftchen von der tierischen Bewegung

hätte zweifellos unter den Schriften zur letztgenannten, d. h. bei der Gruppe 45—49 bezw. 49a—53a seine natürliche und einzig richtige Stelle, ist also an der thatsächlich von ihm eingenommenen ein nicht von Ptolemaios herrührendes Einschiebsel. Kaum zu zweifeln ist dagegen an der Ursprünglichkeit der Erwähnung von *περὶ ἑρμηνείας* und *περὶ φυτῶν β̄*. Das Bedürfnis, irgendwie die Lücke des aristotelischen Corpus bezüglich der Botanik auszufüllen, ist uralt, und frühe genug ist von den einen das Pflanzenwerk des Nikolaos von Damaskos in zwei Büchern, wie von den anderen die umfangreichere botanische *πραγματεία* des Theophrastos hierzu verwendet worden. In der Frage der Echtheit oder Unechtheit von *περὶ ἑρμηνείας* kann aber Ptolemaios sehr wohl einen dem Andronikos entgegengesetzten Standpunkt eingenommen haben, auch wenn er diesem bezüglich der Stellung der *Τοπικά* folgte.

Schliefslich ist noch in aller Kürze eine Stelle zu berühren, an der mit Unrecht eine auf beide Recensionen sich erstreckende Lückenhaftigkeit des arabischen Textes behauptet wurde. Nummer 42 bezw. 46a bezeichnet offenbar die Stücke 2—5 unseres Textes der *Parva Naturalia* vom Schlusse von *περὶ αἰσθήσεως καὶ αἰσθητῶν* bis zum Anfang von *περὶ μακροβιότητος καὶ βραχυβιότητος*. A. Müller hat hier auf Grund der Ähnlichkeit von حفظ *ἀνάμνησις* und يقظ *ἐγρήγορσις* Verschmelzung zweier Titel durch einen arabischen Abschreiber angenommen, sodafs für den griechischen Text anzusetzen wäre *περὶ μνήμης [καὶ ἀναμνήσεως ᾱ] περὶ ὕπνου [καὶ ἐγρηγόρσεως] ᾱ*. Aber auf Grund jener Ähnlichkeit wäre eine ganz andere Zusammenziehung der angeblichen zwei Titel zu erwarten: *περὶ μνήμης καὶ [ἀναμνήσεως ᾱ. περὶ ὕπνου καὶ] ἐγρηγόρσεως ᾱ*, indem der Blick des Schreibers statt auf حفظ و sofort auf يقظ و gefallen wäre. Überdies fehlt zu einer Textesänderung auch jede vollwichtige Veranlassung. Was durch den vorliegenden Text als Inhalt eines einzigen Buches bezeichnet wird, kehrt als solcher anderwärts in der orientalischen Überlieferung wieder[1]). Ja diese Einteilung erhält sogar durch den aristotelischen Text selbst eine ausdrückliche Sanction, wenn hier zu Anfang von *περὶ μνήμης καὶ ὕπνου* 453b einerseits die engste Beziehung mit *περὶ μνήμης καὶ ἀναμνήσεως* hergestellt, andererseits alles bis *περὶ τῆς καθ' ὕπνον μαντικῆς* als Gegenstand der vorliegenden Schrift bezeichnet wird.

Nach Ausfüllung einer Lücke — *ἠθικὰ Νικομάχεια ῑ* — und Beseitigung einer Interpolation — *περὶ ζῴων κινήσεως [ᾱ]* —

---

1) So implicite in *Fihrist* I 251. S. oben S. 74 Anm. So ausdrücklich aber auch bei Ibn Rušd, über dessen diesfallsiges Zeugnis Steinschneider, *Beihefte* XII S. 62, zu vergleichen ist.



scheint somit die durch Verbindung von Ibn al-Qifṭī und Ibn Abī Uṣaibiʿa sich ergebende Liste der ἀκροαματικά unmittelbar als diejenige des Ptolemaios angesehen werden zu dürfen.

Schon ein wesentlich ungünstigeres ist das Verhältnis des erhaltenen arabischen zum ursprünglichen griechischen Texte in dem auf die ἀκροαματικά folgenden dritten Dritteil des Gesamtverzeichnisses. Deutlich lassen sich hier zunächst zwei Unterabteilungen von sehr verschiedenem Umfange unterscheiden. Die erste und gröſsere (52—83 bezw. 56a—96a), noch leidlich gut geordnet, giebt sich auf den ersten Blick im Wesentlichen als eine Liste der ὑπομνηματικά zu erkennen. Die zweite und kleinere (84—91 bezw. 97a—104a) bildet das Schluſsstück, das scheinbar völlig ordnungslos von zwei Briefsammlungen, den πολιτεῖαι, den zweifelhaften Schätzen der Bibliothek Apellikons und Anderem berichtet, um schlieſslich — wenigstens bei Ibn Abī Uṣaibiʿa — in eine Athetese einer Mehrzahl nicht ausdrücklich genannter Werke auszulaufen.

Wir wenden uns zuerst der Reihe der ὑπομνηματικά zu. Wie in derjenigen der ἀκροαματικά sind zunächst die sachlich verwandten Schriften zu kleineren Gruppen zusammengefaſst; das springt angesichts der Specialreihen διαιρέσεις (54—56 bezw. 58a—60a), θέσεις (58—60 bezw. 63a—66a), ὅροι und Zugehöriges (61—67 bezw. 67a—74a), προτάσεις (76, 77 bezw. 89a, 90a) in die Augen. Aber die Reihenfolge dieser Gruppen selbst ist nicht gleichfalls eine sachliche, wie bei den ἀκροαματικά, sondern eine alphabetische. Ich habe dies erstmals in den *Philologisch-Historischen Beiträgen Wachsmuth .... überreicht* S. 146 beiläufig bemerkt. Hier ist vor allem Weiteren für diesen Fundamentalsatz der Beweis zu erbringen. Die Nummern 52 und 53 bezw. 56a und 57a sind bisher allgemein als προβλήματα gefaſst worden, — ohne genügenden Grund. Eine Transscription der griechischen Titel bietet auch Ibn al-Qifṭī nicht. Ebensowenig erscheinen προβλήματα ὑλικά oder προβλήματα φυσικά in vier Büchern bei Hermippos und im Zusatzverzeichnis. Das arabische مسائل d. h. „Fragen" kann natürlich ebensowohl für ἀπορήματα als für προβλήματα stehen, wie es denn in Nummer 90 bezw. 103a zweifellos Wiedergabe des ersteren ist, da das unter Aristoteles' Namen gehende Werk über Homeros vom πίναξ des Hermippos und von Phrynichos s. v. βασίλισσα übereinstimmend ἀπορήματα genannt wird, eine Titelgebung, die schon durch die allgemeine Terminologie des hier in Frage kommenden Studien- und Litteraturkreises von vornherein gesichert wäre. Ich übersetze also auch im Anfang der ὑπομνηματικά-Liste ἀπορήματα. Damit ist aber schon für stark die Hälfte dieser Liste die alphabetische Reihenfolge der einzelnen Gruppen erwiesen. Es folgen sich ἀπορήματα, διαιρέσεις, ἐπιχειρήματα, ἐνστάσεις, θέσεις, ὅροι. Daſs der zweite

Buchstabe in dieser Reihe bereits nicht mehr berücksichtigt wird, stört nicht. Diese Nachlässigkeit ist ja die Regel. Wir haben also nur noch die aus der zweiten Hälfte unserer Liste sich ergebenden Bedenken gegen die Annahme alphabetischer Anordnung zu beleuchten und zu beseitigen. Der Blick fällt zuerst auf die Nummern 74 und 75 bezw. 81a, 82a—88a *περὶ διαίτης* und die *γεωργικά*, denn dafs die bei Ibn Abī Uṣaibiʿa auf die *γεωργικά* folgenden Titel nur einzelne Teile dieses Gesamtwerkes bezeichnen, hat A. Müller auf Ibn al-Qifṭī gestützt, unumstöfslich nachgewiesen. Voraus geht eine Liste von *προβλήματα* (68—70 bezw. 76a—78a), wenn wir zunächst von den Nummern 71 und 72 bezw. 79a und 80a absehen. Sie schliefst mit *προβλήματα ἰατρικὰ ε̄*. An fünf Bücher medicinischer Probleme im allgemeinen würde sich ein einzelnes Buch *προβλημάτων περὶ διαίτης* trefflich anschliefsen. Das im Vorhergehenden mehrfach wiederkehrende *προβλήματα* konnte leicht genug ausfallen oder auch absichtlich als selbstverständlich weggelassen werden. Innere Gründe, die auf problematischen Charakter der Schrift *περὶ διαίτης* hinwiesen, vermögen wir allerdings nicht anzugeben. Anders ist dies bei den *γεωργικά*. Hier hat die Annahme problematischen Charakters von vornherein alle innere Wahrscheinlichkeit und wird durch die näheren Angaben des *πίναξ* über die einzelnen Abschnitte des Werkes und die beiden einzigen sicheren Fragmente *Geoponica* III 3, 4 und Gargilius Martialis (Mai, *Auct. class.* I 408) sowie durch das Zeugnis des Plutarchos, *αἰτίαι φυσικαί* 2, das mit grofser Wahrscheinlichkeit hierhergezogen werden kann, nachdrücklich bestätigt. Was die Titelgebung anlangt, so hätte ein *προβλήματα γεωργικά* neben den Titeln *παραγγέλματα γεωργικά* des Theophrastos, *ὑπομνήματα γεωργικά* des Mendesiers Bolos, *παράδοξα γεωργίας* des Diophanes auch gewifs nichts Befremdliches. Wir erhalten so, indem wir auch in den Nummern 74 und 75 bezw. 81a—88a problematische Werke erkennen, eine die Gruppe der *ὅροι* mit derjenigen der *προτάσεις* verbindende einheitliche Reihe von *προβλήματα*. Dafs dieser neuen Bestätigung alphabetischer Anordnung gegenüber die störenden Nummern 71 und 72 bezw. 79a und 80a unhaltbar sind und nicht umgekehrt, liegt auf der Hand. Offenbar waren die Titel *παραγγέλματα δ̄* und *ὑπομνήματα β̄* am Rande senkrecht zu den Zeilen des *πίναξ* beigeschrieben und wurden durch einen griechischen Abschreiber oder durch den syrischen Übersetzer mechanisch an derjenigen Stelle des Textes, neben welcher sie zusammenstiefsen, eingeschoben. Ob sie ursprünglich an anderer Stelle dem *πίναξ* angehörten und, durch ein Versehen ausgelassen, am Rande nachgetragen wurden, oder ob sie sich als eigentliche Interpolation charakterisieren, mag für den Augenblick dahingestellt bleiben. Wir wenden uns vielmehr zu dem auf

die *προτάσεις* folgenden Schlufsteile der *ὑπομνηματικά*-Liste. Dafs hier Nummer 78 bezw. 91a, die *πολιτεῖαι*, als Interpolation auszuschalten sind, habe ich *Philologisch-Historische Beiträge* S. 146 bereits erwiesen. Es bleiben somit noch die *ὑπομνήματα ιϛ̅* (78 bezw. 93a) und die an sie sich anschliefsenden Titel. Charakteristisch für die letzteren ist die bei Ibn al-Qifṭī ausnahmslos sich findende Bezeichnung als كتاب آخر d. h. „ein anderes Buch". Alle diese Titel enthielten im griechischen Texte eine Form von *ἄλλος*. Aber im Gegensatz zu was wurden die Schriften dieser Reihe als *ἄλλα* bezeichnet? — Bei Nummer 81 bezw. 94a könnte zur Not an eine Rückbeziehung auf Nummer 57 bezw. 61a gedacht werden. Aber jene ersten *ἐπιχειρήματα* stehen doch etwas zu entfernt, um eine solche Rückbeziehung noch als verständlich erscheinen zu lassen, und mindestens wäre bei diesem Gegensatze nicht *ἄλλο* oder *ἄλλα* [*περὶ*] *ἐπιχειρημάτων*, sondern *ἐπιχειρήματα ἄλλα* zu erwarten. Vollends bei den übrigen Nummern fehlt jeder Anhalt für eine andere als die einfachste und einzig natürliche Erklärung: indem diese Schriften als *ἄλλα* bezeichnet werden, werden sie als *ὑπομνήματα* charakterisiert; die Nummern 79—83 bezw. 92a—96a bilden als eine in sich geschlossene Liste von *ὑπομνήματα* das Schlufsstück unserer alphabetischen Reihe. Vollständig ist dieses allerdings nicht erhalten. Nummer 80 bezw. 93a lautete im Original *ἄλλο περὶ τοῦ αὐτοῦ* oder *τῶν αὐτῶν*. Voraus ging also ursprünglich der Titel eines hypomnematischen Werkes, dessen Gegenstand ausdrücklich genannt war. Dieser fehlt jetzt. Da drängt sich denn unwillkürlich die Vermutung auf, ein Rest desselben sei in jenem vom Rande an unrichtiger Stelle in den Text geratenen *ὑπομνήματα β̅* erhalten, eine Vermutung, für deren Richtigkeit wir bald einen so gut als unanfechtbaren, weil zahlenmäfsigen Beweis erhalten werden. Ist aber jenes *ὑπομνήματα β̅* nicht ursprünglich dem *πίναξ* fremd, so wird das Gleiche auch von dem vorangehenden *παραγγέλματα δ̅* anzunehmen sein, dessen ursprüngliche Stelle wir wohl zwischen der Liste der *ὅροι* und derjenigen der *προβλήματα* zu suchen haben. Es ergiebt sich so eine neun verschiedene Gattungen hypomnematischer Schriften umfassende Gesamtreihe: *ἀπορήματα*, *διαιρέσεις*, *ἐπιχειρήματα*, *ἐνστάσεις*, *θέσεις*, *ὅροι*, *παραγγέλματα*, *προβλήματα*, *ὑπομνήματα*.

Diese Reihe unterscheidet sich von derjenigen der *ἀκροαματικά* nicht allein durch ihre alphabetische Anordnung. Noch eine andere Eigentümlichkeit fällt in die Augen, sobald wir näher ihre einzelnen Gruppen betrachten. Wir lassen zunächst die *ἀπορήματα* bei Seite. Von *ἐπιχειρήματα*, *ἐνστάσεις* und *παραγγέλματα* wird je nur ein — jedes weiteren Zusatzes entbehrender — Titel angeführt. Die

betreffenden Fächer des Systems sind ausgefüllt durch eine einzige und einheitliche Sammlung von 39, bezw. 13, bezw. 4 Büchern Umfang. Bei allen übrigen Gruppen steht jeweils an der Spitze der Liste ein analoger Titel, bloſs das Stichwort der betreffenden Gruppe. Die bei diesem angegebene Bücherzahl ist nicht nur ausnahmslos die höchste in der ganzen Gruppe vorkommende, sondern sie steht auch in einem bestimmten Verhältnis zu der Summe aller übrigen in der einzelnen Gruppe angeführten Bücherzahlen. Niemals ist sie kleiner als diese, zweimal — bei den ὅροι und ὑπομνήματα ihr annähernd gleich, in den übrigen Fällen bedeutend gröſser. Ist derartiges reiner Zufall? — Gewiſs nicht. Jene Stichworte mit höchster Bücherzahl, die Nummern 54, 61, 68 und 79 bezw. 58a, 67a, 75a, 92a bezeichnen nicht von den folgenden verschiedene einheitliche Werke, sondern sie sind die Gesamtüberschriften der einzelnen Gruppen. Sie stehen zu den übrigen Titeln der gleichen Gruppe im nämlichen Verhältnis wie bei Ibn Abī Uṣaibiʿa Nummer 82a zu den Nummern 83a—88a. Während die ptolemäische Liste der ἀκροαματικά die einzelnen Gruppen derselben ohne trennende Überschriften aneinanderreiht, schickt diejenige der ὑπομνηματικά, sobald eine Gruppe aus mehreren Werken besteht, ihr eine kurze Gesamtbezeichnung mit Angabe der zugehörigen Zahl von Büchern voraus.

Steht dies fest, so ist es einleuchtend, daſs wir in diesen Gruppenüberschriften ein kritisches Hilfsmittel ersten Ranges besitzen. Die Differenz zwischen der in ihnen angemerkten Büchersumme und der sich thatsächlich durch Addition der bei den folgenden Einzeltiteln angemerkten Zahlen ergebenden läſst sich nur durch Lückenhaftigkeit der Reihen von Einzeltiteln erklären. Auf solche weist denn auch regelmäſsig irgend eine bisher nicht völlig gehobene oder gar nicht bemerkte Schwierigkeit in der einzelnen Reihe selbst hin. Der ungefähre Umfang der einzelnen Lücken ist uns durch jene Differenzen gegeben. Die kritische Hauptaufgabe, vor die uns die Reihe der ὑπομνηματικά stellt, ist es, ihre Stellen zu bestimmen und, so weit dies möglich ist, sie mit Hilfe des Hermipposverzeichnisses und der Zusätze des Hesychios auszufüllen. Der Erfolg wird zeigen, daſs eine richtige Lösung dieser Aufgabe bereits diejenige aller sonst noch sich darbietenden Nebenaufgaben mit enthält.

Weitaus am leichtesten ist die Lösung bei der Reihe der ὅροι ιϛ̄. Ibn al-Qifṭī läſst bei Nummer 65 die Bücherzahl weg und hat eine kleinere Lücke vor, eine gröſsere nach seiner Nummer 66. Ibn Abī Uṣaibiʿa ergänzt ihn, und zwar ist das ganze von ihm zur Ergänzung gebotene Material aufzunehmen. Mit Unrecht hat A. Müller den früher von Steinschneider und Rose unbedenklich aufgenommenen Titel 73a unterdrücken wollen. Weil sie den Theophrastos „erwähnt“, soll nach ihm die Schrift „einem bei den Arabern entstan-

denen Mifsverständnis ihre Anführung" verdanken. Pseudepigraphie würde nun eine solche „Erwähnung" ja schlagend beweisen, aber man braucht noch lange nicht auf dem radikalen Standpunkte des *Aristoteles pseudepigraphus* zu stehen, um selbst in der zweifellosesten Pseudepigraphie kein Hindernis für die Anführung einer Schrift durch Ptolemaios zu sehen. Indessen ist überhaupt die Annahme einer *„Erwähnung des Theophrastos"* grundlos. Was Ibn Abī Uṣaibiʿa wiedergiebt, das lautete griechisch *τέχνη ὁριστική, ᾗ κέχρηται Θεόφραστος Ἀναλυτικοῖς προτέροις*. Also im Gegenteil nicht die Schrift erwähnte den Theophrastos, sondern dieser erwähnte bezw. benützte sie in seinen *Ἀναλυτικὰ πρότερα*, die das Schriftenverzeichnis bei Diogenes Laërtios an erster Stelle nennt. Dies über den nur von Ibn Abī Uṣaibiʿa überlieferten Einzeltitel. Die übrigen sind seit A. Müller zweifellos richtig hergestellt. Die ganze Reihe lautet: *ὁριστ[ικ]ὰ δ̄, περὶ ὁρισμοῦ τοπικοῦ ᾱ, πρὸς ὅρους Τοπικῶν γ̄, πρὸς ὅρους θέσεις β̄, τέχνη ὁριστικὴ ᾱ, [πρὸς ὅρους] ἐπιχειρήματα β̄, πρὸς τοὺς ὁρ[ισμ]ούς β̄.* Das ergiebt eine Summe von 15 Büchern. Es fehlt somit ein einziges Buch. Stelle und Titel desselben können kaum einem Zweifel unterliegen. Eine genauere Betrachtung unserer Liste und ein Vergleich mit Hermippos führen zum gleichen Ergebnis. Von den sieben Titeln der Reihe bezeichnen mindestens zwei zweifellos Zusätze, Ergänzungen, Hilfsmittel oder dergleichen zu einem *ὅροι* betitelten Werke. Nachdem wir Nummer 61 bezw. 67a als Gruppenüberschrift ausgeschieden haben, fehlt ein solches, und es konnte leicht genug, wenn es, wie wahrscheinlich, an der Spitze der Reihe stand, hinter der gleichlautenden Gesamtüberschrift der Gruppe ausfallen. Hermippos kannte und registrierte es. Werfen wir einen Blick auf die beiden erhaltenen Recensionen seines *πίναξ*, so kommen die Titel *ὅροι πρὸ τῶν Τοπικῶν ζ̄* (nach Diogenes Laërtios = *Τοπικῶν ζ̄* bei Hesychios) und *Τοπικῶν πρὸς τοὺς ὅρους β̄* für einen Vergleich mit der ptolemäischen *ὅροι*-Reihe nicht in Frage, da sie keine hypomnematische, sondern akroamatische Schriften, die Bücher ᾱ—ζ̄, bezw. η̄, θ̄ der *Τοπικά* bezeichnen. Der nur bei Hesychios erscheinende Titel *ὅρων βιβλίον ᾱ* verdankt nur einer Textverderbnis seine Existenz. So bleiben noch an hierherzuziehenden Titeln *συλλογιστικὸν καὶ ὅροι ᾱ* und *ὁρισμοὶ ιγ̄*. Von diesen scheint der letztere die 13 Bücher umfassenden sechs ersten Schriften der ptolemäischen Reihe zu bezeichnen, da die siebente Schrift dieser Reihe durch ihre Titelgebung sich als Nachtrag zu einem auch *ὁρισμοί* betitelten Corpus charakterisiert. In dem ersteren kann dann füglich nur der zu Anfang der ptolemäischen Liste verloren gegangene erblickt werden.

Ist hier wenigstens ein Titel völlig ausgefallen, so scheinen sich in der Reihe der ὑπομνήματα ιϛ immerhin Reste sämtlicher Titel gehalten zu haben. Die eigentliche crux interpretum bildet hier Nummer 82 bezw. 95a. Die arabische Übersetzung des Titels weist gebieterisch auf eine Schrift über die Kategorie der Relation hin. Aber περὶ τῆς πρός τι ist sprachlich mehr als bedenklich und die von V. Rose, *Aristotelis qui ferebantur librorum fragmenta* S. 21 gewagte Änderung περὶ τοῦ πρός τι angesichts des περὶ τῆς, womit die Reste des Transscriptionstitels beginnen, bodenlose Willkür. Der syrische Übersetzer hat in der That περὶ τῆς πρός τι ᾱ gelesen, aber das ist nicht die ursprüngliche Lesart des Originals. Offenbar sind wie bei Nummer 43 bezw. 47a zwei Titel verschmolzen, [ἄλλο περὶ τοῦ] πρός τι ᾱ und ein vorhergehender, der mit ἄλλο περὶ τῆς oder ἄλλα περὶ τῆς begann. Bedenkt man, daſs in der unmittelbar vorausgehenden Nummer ein ἄλλο oder ἄλλα [περὶ] ἐπιχειρημάτων offenbar dem ὑπομνήματα ἐπιχειρηματικά des Hermippos entspricht, so scheint die richtige Ergänzung nahe genug zu liegen. Der πίναξ des Hermippos verzeichnet μεθοδικὰ η̄. Aristoteles selbst hat περὶ ῥητορικῆς Α 1356b auf das Werk verwiesen, und Dionysios von Halikarnassos *ad Ammaeum* I 6 unterscheidet es so ausdrücklich als nur möglich von den akroamatischen Τοπικά, mit denen Rose, *Aristoteles pseudepigraphus* S. 120 es zusammenwirft. Aus einer Anführung bei Simplikios *in categ. f. γ 7a ed. Ven.* (47b der Scholien von Brandis) geht mit Bestimmtheit hervor, daſs es hypomnematischen Charakter trug. Eine so umfangreiche Arbeit, deren Echtheit durch ein Selbstcitat des Philosophen als gesichert erscheinen muſste, wird man bei Ptolemaios nur sehr ungern vermissen und, wer den Zusammenhang der Anführungen bei Aristoteles und Simplikios ins Auge faſst, wird zugeben, daſs sie kaum eine passendere Stelle in seiner Aufzählung finden konnte als zwischen einer Schrift rhetorischen und einer solchen logischen Inhaltes. Ich ergänze also: ἄλλα περὶ τῆς [μεθόδου η̄. ἄλλο περὶ τοῦ] πρός τι ᾱ. Eine minder schwere Änderung erfordert der vorhergehende Titel. Auf die Identität der hier bezeichneten Schrift mit den ὑπομνήματα ἐπιχειρηματικὰ γ̄ des Hermippos ist bereits hingewiesen. Diese Identität bedingt aber eine Erhöhung der Buchzahl um zwei Bücher. Das Α̅, das dem syrischen Übersetzer vorlag, war der Rest eines Α̅ [ΒΓ]. Ähnliche Corruptelen kehren in den beiden Recensionen des πίναξ nach Hermippos mehrfach wieder. Die übrigen Titel der Reihe sind ἄλλο περὶ τοῦ αὐτοῦ ᾱ (80 bezw. 93a) und ἄλλο περὶ χρόνου ᾱ (83 bezw. 96a). Wir erhalten eine Summe von 14 Büchern, die durch die Einsetzung der ὑπομνήματα β̄ von Nummer 72 bezw. 79a in

die vor Nummer 80 bezw. 93a erkannte Lücke wieder genau zu der von der Gruppenüberschrift gegebenen Zahl von 16 ergänzt wird.

Wesentlich gleich liegen die Dinge bei den *διαιρέσεις κϛ*. Was hier im Anschlufs an diese Gruppenüberschrift angegeben wird, kann nicht eine Inhaltsübersicht über die ganze Gruppe sein sollen. Denn nicht das Mindeste weist auf den Inhalt hin, der für die Nummern 55, 56 bezw. 59a, 60a angenommen werden mufs. Wir stehen hier vielmehr vor einer Inhaltsangabe, die sich ursprünglich an einen ersten Einzeltitel der Reihe anschlofs. Dieser selbst ist wie bei der Reihe der *ὅροι* ausgefallen. Der Grund des Ausfalls wird wie dort Identität mit dem Stichworte der Reihe gewesen sein. Wie dort ist der ausgefallene Titel auch von Hermippos erhalten. Nummer 56 bezw. 60a ist zweifelnd durch A. Müller, mit Entschiedenheit durch Littig als *ἐνθυμημάτων διαιρέσεις γ* erkannt. Dazu die *διαιρέσεις Πλάτωνος ϛ* von Nummer 55 bezw. 59a, ergiebt eine Summe von 9 Büchern, 17 weniger als die Gesamtüberschrift angiebt. Offenbar sind die *διαιρέσεις ιζ* des Hermippos, welche dieser Differenz wieder genau entsprechen, die Sammlung, deren Inhaltsangabe sich in dem vom Syrer übersetzten Texte fälschlich unmittelbar an die Überschrift der Gruppe anschlofs. Hiermit stimmt auch die Zahl der in jener Inhaltsangabe namhaft gemachten Abschnitte überein, wofern nur vier, nicht etwa nur drei *διαιρέσεις τῶν ἀγαθῶν* angenommen werden. Dafs dies aber schon an und für sich geschehen mufs, ist klar. Die fragliche Stelle lautet ins Griechische zurückübersetzt: *μνημονεύει .... καὶ τὰ εἴδη τῶν ἀγαθῶν καὶ ὅτι τὰ μὲν αὐτῶν διανοητικά ἐστι, τὰ δὲ ἔντος, τὰ δὲ ἔκτος*. Nun fügt sich, was Alexandros von Aphrodisias *in topica* ed. Wallies S. 242 über den Inhalt einer aristotelischen *διαίρεσις τῶν ἀγαθῶν* berichtet, in keine der drei durch den Satz mit *ὅτι* angedeuteten Abteilungen ein. Diese sind also nicht Unterabteilungen eines diairetischen Gesamtwerkes über die *ἀγαθά*, das durch den vorausgehenden Accusativus bezeichnet würde, dieser weist vielmehr auf eine ihnen gleichstehende vierte Abteilung der *διαιρέσεις ιζ* hin, der füglich das von Alexandros Mitgeteilte entnommen sein kann.

Waren bei diesen Gruppen jeweils nur verhältnismäfsig geringfügige Lücken auszufüllen, so ist von der Reihe der *θέσεις λδ* schon kaum mehr die Hälfte erhalten. Immerhin gelingt es auch hier unter Heranziehung des Hermippos mit einiger Wahrscheinlichkeit die vollständige Liste wieder herzustellen. Die vorliegenden Einzeltitel sind mit A. Müller und Littig zunächst als *θέσεις ἐρωτικαὶ ᾱ*, *θέσεις φυσικαὶ ᾱ*, *θέσεων ἀναγραφὴ ᾱ* herzustellen. Ausnahmsweise hat hier auch A. Müller das Hermipposverzeichnis zum Vergleiche herangezogen, ohne jedoch den Sachverhalt im Genaueren

richtig zu durchschauen. Diogenes Laërtios und Hesychios bieten übereinstimmend: θέσεις ἐπιχειρηματικαὶ κε̄, θέσεις ἐρωτικαὶ δ̄, θέσεις φιλικαὶ β̄, θέσεις περὶ ψυχῆς ᾱ. Das ist, wie ein einziger Blick lehrt, eine einheitliche alphabetisch geordnete Liste, folglich der nächst anschliefsende Titel des Hesychios θέσεις πολιτικαὶ β̄, weil er aus der alphabetischen Reihenfolge herausfällt, falsch und nicht mit Rose auch dem Diogenes Laërtios aufzudrängen. Dieser hat vielmehr in seinem πολιτικὰ β̄ das Richtige erhalten, was schon durch das folgende πολιτικῆς ἀκροάσεως ὡς ἡ Θεοφράστου η̄ erhärtet wird, soferne der Zusatz ὡς ἡ Θεοφράστου offenbar die hier bezeichnete akroamatische Schrift in Gegensatz zu einer anderen vorher erwähnten stellt. Das Hermipposverzeichnis kennt somit im Ganzen 32 Bücher θέσεις, d. h. gerade um die zwei ihm fremden Monobibla θέσεις φυσικαί und θέσεων ἀναγραφή weniger als die Gruppenüberschrift des Ptolemaios. Es scheint daher, dafs wir bei diesem die Buchzahl der θέσεις ἐρωτικαί um drei Bücher zu erhöhen und die drei von ihm überhaupt nicht erwähnten Sammlungen des Hermippos einzuschalten haben. Die Reihenfolge der einzelnen mag hier wie dort die alphabetische gewesen sein. Nur die ἀναγραφή als eine Art Index sämtlicher auf Aristoteles zurückgeführter θέσεις hatte ihre Stelle passend am Ende der Liste gefunden.

Was auch hier noch gelang, wenigstens vermutungsweise die Lücken der Überlieferung auszufüllen, das ist bezüglich der Reihe der προβλήματα nicht mehr möglich. Begreiflicher Weise! Die gesamte Überlieferung bezüglich der aristotelischen Probleme ist ja unklar genug. Als Hermippos schrieb, besafs die alexandrinische Bibliothek eine Reihe verschiedener hierhergehöriger Sammlungen von sehr verschiedenem Umfange, noch kein einheitliches Corpus unter dem Titel φυσικὰ προβλήματα oder ζητήματα. Gleichwohl war ein solches unter dem Namen des Philosophen bereits in sehr früher Zeit verbreitet. Die Sache erscheint durch das Zeugnis des Eukairos als voll verbürgt. Die betreffende Nachricht findet sich in ihrer ursprünglichsten Gestalt im Zusatzverzeichnis des Hesychios: συμμίκτων ζητημάτων οβ̄, ὥς φησιν Εὔκαιρος ὁ ἀκουστὴς αὐτοῦ. Ungenau scheint freilich auch schon diese Gestalt zu sein. Denn wahrscheinlich hat Eukairos doch nicht bereits die bestehende Sammlung citiert, sondern er ist geradezu ihr Veranstalter gewesen. Doch gleichviel, dafs sie in der Zeit des Eukairos schon existierte, ist gewifs, dafs sie nicht eine verschiedene Sammlung neben denjenigen war, von welchen man in Alexandreia Exemplare besafs, sondern ein Gesamtwerk, das diese und verschiedenes Andere umfafste, mindestens im allerhöchsten Grade wahrscheinlich. Aber frühzeitig wie sie ent-

stand, ist sie auch untergegangen. Den spätesten Commentatoren ist sie ein mythisches Dunstgebilde, nur dem Namen nach bekannt. Elias *in categ.* 24b (Brandis) nennt sie τὰ πρὸς Εὔκαιρον αὐτῷ γεγραμμένα βιβλία ἑβδομήκοντα περὶ συμμίκτων ζητημάτων und al-Fārābī auf Grund einer griechisch-syrischen Vorlage nach Ṣā'id bei Ibn Abī-Uṣaibi'a I 57 السبعون كتابا التى وضعها لأوقارس d. h. „die 70 Bücher, die er an Eukairos verfafste". Nicht nur die Bücherzahl wird hier ungenau angegeben. Aus dem vermutlichen Urheber ist ein Adressat der Sammlung geworden, wie ja auch das ethische Werk des Eudemos beim arabischen Ptolemaios zu ἠθικὰ πρὸς Εὔδημον geworden ist. Unmittelbare Citate aus der Eukairossammlung vermögen wir nirgends mehr nachzuweisen. Plutarchos, Gellius, Galenos scheinen nur noch eine der in Alexandreia vertretenen alten Sammlungen, die προβλήματα ἐγκύκλια, haben benützen zu können. Im Übrigen verdrängten das Alte und in relativem Sinne jedenfalls auch Echte einerseits ausgehobene Stücke über ein einzelnes Problem, wie περὶ τῆς τοῦ Νείλου ἀναβάσεως, oder excerptorische Sammlungen, wie die schon seit dem 3. Jahrhundert v. Chr. vorhandenen προβλήματα κατὰ στοιχεῖον λη̄, das Original der *questiones naturales* des cod. Digby 67, die ἀνέμων θέσεις καὶ προςηγορίαι, das bei Ailianos *de natura animalium* VII 7 f. und Plinius *naturalis historia* XVIII 87 ausgeschriebene Excerpt über σημεῖα und Anderes. Nach diesen allgemeinen Bemerkungen wenden wir uns wieder zu Ptolemaios. Seine Liste trug die Überschrift προβλήματα ξη̄, d. h. sie gab im Wesen der Sache den Inhalt der Eukairossammlung an. Nur vier Bücher, die hier Aufnahme gefunden hatten, schied Ptolemaios oder seine Quelle als kritisch unsicher aus, wie wir sehen werden, wahrscheinlich περὶ τοῦ Νείλου γ̄ und περὶ τοῦ φωλεύειν ᾱ. Aber von jener Inhaltsangabe lag dem syrischen Übersetzer bereits nur ein elend zugerichtetes Bruchstück vor, und da Hermippos nur einen Teil der vermutlich bei Eukairos aufgenommenen Teilsammlungen registrieren konnte, müssen wir von vornherein auf die Hoffnung verzichten, mit seiner Hilfe das Ganze wieder herzustellen. Die erhaltene Reihe beginnt mit Nummer 69 bezw. 77a προβλημάτων προαγορευόμενα γ̄, wie Littig den Transscriptionstitel endgiltig herstellte, vielleicht einer Zusammenstellung der προοίμια der durch Eukairos vereinigten Sammlungen, ähnlich dem vierten Buche der Anthologie. Es folgen als Nummer 70 bezw. 77a προβλήματα ἐγκύκλια δ̄. Die Buchzahl ist höher als die bei Diogenes Laërtios und Hesychios erhaltene, aber noch immer nicht die richtige, wenn Gellius, der XX 4 die ἐγκύκλια im Auge hat, auf diese auch III 6 zurückgeht, wo er ein siebentes Buch citiert. Den Schlufs der Reihe bildeten

die bereits besprochenen [*προβλήματα*] *περὶ διαίτης ᾱ* und *γεωργικὰ ῑ*. Dazwischen klafft die Lücke. Was der Syrer hier noch las, hat er, wie die beiden arabischen Recensionen zu ermitteln gestatten, übersetzt: ܫܘ̈ܐܠܐ ܡܫܚܠܦ̈ܐ ܕܥܠ ܐܣܝܘܬܐ d. h. „verschiedenartige Fragen aus der Medicin". Was von seinem Transscriptionstitel noch übrig ist, lautet *προβλήματα κατὰ*, nun *π*, *β*, *ϑ*, *ι* oder *ν* und endlich *δη*. Die einzige hier von ihm gelesene Bücherzahl war *ε̄*. Offenbar waren in dem ihm vorliegenden trümmerhaften Texte wieder einmal zwei Titel zusammengeflossen [*προβλήματα*] *ἰατρικὰ ε̄* und einer, als dessen Sinn A. Müller richtig etwas wie *σύμμικτα* oder *παντοῖα* vermutete. Die Transscriptionsreste verlangen zweifellos ein *κατά* und weiterhin die Silbe *δη*. Man könnte vielleicht an *προβλήματα κατὰ* [*τὸ σ*]*π*[*ορά*]*δη*[*ν*] denken und hierin die *ἄτακτα* oder *ἀδιάτακτα* sehen, die in beiden Recensionen des Hermippos im Anschluſs an eine Liste problematischer Schriften mit der Buchzahl *ιβ̄* erscheinen. Ist diese Vermutung richtig, dann stand in unmittelbarer Nähe ursprünglich noch eine andere Sammlung, zu der diese namentlich unter dem für die ptolemäische Liste erschlossenen Titel ein gegensätzliches Pendant bildet, die *ἐξηγημένα* (nach Diogenes = *ἐζητασμένα* nach Hesychios) *κατὰ γένος ιδ̄*, die bei Diogenes Laërtios auf die *ἄτακτα ιβ̄* folgen. Damit sind wir aber auch am Ende dessen, was sich hier mit einiger Wahrscheinlichkeit behaupten läſst. Der Syrer fand nur noch ein Conglomerat von Worten. Hier lag eine schwere, wahrscheinlich durch äuſseren Einfluſs bedingte, Beschädigung des griechischen Textes vor. Wer will sagen, was ihr zum Opfer gefallen ist? — Nichts mehr als ein blindes Raten wäre es, an die *προβλήματα ἐπιτεϑεαμένα β̄*, *Δημοκρίτεια β̄*, *περὶ τῆς λίϑου ᾱ* des Hermippos zu denken oder auch an die rätselhaften Titel *ὑπὲρ τῶν συνϑετῶν ζῴων ᾱ*, *ὑπὲρ τῶν μυϑολογουμένων ζῴων ᾱ*, *ὑπὲρ τοῦ μὴ γεννᾶν ᾱ*.

Noch ungünstiger ist die Sachlage bei der Gruppe *προτάσεις λγ̄*, wo allerdings Ibn Abī Uṣaibiʿa die mäſsigere Buchzahl *κγ̄* bietet. Nur ein einziger Titel wird genannt, Nummer 77 bezw. 90a *προτάσεις ἄλλαι ζ̄*. Er genügt gerade, um zu beweisen, daſs ihm mindestens noch ein anderer Einzeltitel vorangehen sollte. Man wird mit Bestimmtheit vermuten dürfen, daſs irgendwie hier die von Hermippos registrierten kleineren Sammlungen von *προτάσεις* untergebracht waren. Denkbar wäre es auch, daſs dem Ptolemaios die Bücher *πρώτων προτάσεων ιη̄* des Theophrastos für aristotelisch gegolten hätten. Aber irgendwie wirklich fester Boden ist nicht zu gewinnen.

Wir haben unseren Überblick über die aus einer Gesamtüber-

schrift und einer Anzahl von Einzeltiteln bestehenden Gruppen der *ὑπομνηματικά*-Liste beendet. Bezüglich der übrigen Gruppen ist kaum Nennenswertes beizufügen. Dafs bei der Liste der *ἀπορήματα* eine Gesamtüberschrift nur durch Zufall verloren gegangen sein kann, braucht fast nicht erst ausdrücklich gesagt zu werden. Eine Identification mit Titeln des Diogenes Laërtios und Hesychios ist bei ihren zwei Einzeltiteln ebenso unmöglich als bei den einheitlichen Corpora der *ἐπιχειρήματα* λθ und *ἐνστάσεις* ιγ. Die verhältnismäfsig überraschend hohen Bücherzahlen der letzteren vermögen wir mit keinem Mittel nachzuprüfen. Mit einem vornehmen „*ceterum numerorum arabicorum nulla est auctoritas*" dürfen sie selbstverständlich trotzdem nicht abgethan werden. Dagegen dürfen wir vielleicht in den *παραγγέλματα* δ mit Bestimmtheit die *ὑποθῆκαι* des Zusatzverzeichnisses bei Hesychios wiedererkennen.

Durchweg auf zuverlässigeren Boden kommen wir wieder mit dem an die *ὑπομνηματικά* sich anschliefsenden letzten Abschnitt des ganzen *πίναξ*. Ich habe bereits *Philologisch-historische Beiträge* S. 145f. Nummer 87 bezw. 100a *πολιτεῖαι* β als Rest eines mit Diogenes Laërtios übereinstimmenden *πολιτεῖαι πόλεων δυοῖν δεούσαιν* ρξ u. s. w. erklärt. Ebendort habe ich auch die Umstellung von Nummer 86 bezw. 99a hinter Nummer 87 bezw. 100a empfohlen. Kein systematisch geordnetes Schriftenverzeichnis — und als ein solches haben wir dasjenige des Ptolemaios bereits zur Genüge kennen gelernt — wird zwei Briefsammlungen in der Weise auseinanderreifsen, wie es in den vorliegenden arabischen Texten geschieht. Ist aber erst diese leichte Textesänderung vollzogen, so ist schon mit einem Schlage die scheinbare Ordnungslosigkeit unseres Schlufsteiles beseitigt. *Τὰ καθόλου, τὰ μεταξύ, τὰ μερικά* sind die drei Hauptgruppen, in die das System der Commentatoren die Masse des aristotelischen Schrifttumes scheidet. *Ἀκροαματικά* wie *ὑπομνηματικά* gehören zu der ersten Gruppe. Als ein Beispiel der zweiten werden ständig die *πολιτεῖαι* angeführt. Die dritte bilden die Briefe des Philosophen. Es liegt auf der Hand, dafs auch der *πίναξ* des Ptolemaios diese Dreiteilung zugrunde legt. Nummer 86, 88 bezw. 99a, 101a, nunmehr neben einander gestellt, charakterisieren sich als die *μερικά* dieser Liste. In den drei Nummern zwischen den *ὑπομνηματικά* und den *μερικά*, Nummern, in deren einer wir die *πολιτεῖαι* zu erkennen hatten, kann dann nur die kurze Liste der *μεταξὺ συγγράμματα* vorliegen. In Nummer 84 bezw. 97a als zu diesen gerechnet den *βιβλία ὑπάρχοντα ἐν βιβλιοθήκῃ Ἀπελλικῶντος* zu begegnen, mag für den Augenblick überraschen. Aber es ist Thatsache, dafs dem Ptolemaios die in Apellikons Besitz gekommenen Schriften nicht *ἀκροαματικά*, sondern Nächstverwandte der *πολιτεῖαι* waren,

obwohl man nicht wird hoffen dürfen, dieses oder irgend ein anderes Zeugnis werde jemals die Gläubigen von der Albernheit der famosen Kellergeschichte überzeugen. Irrig ist dagegen die Vermutung A. Müllers, die Notiz über Apellikon sei eine Gesamtüberschrift zu irgend welchen im jetzigen Zustande des πίναξ folgenden Schriften. Gerade die πολιτεῖαι waren ja zweifellos schon lange vor Apellikons und Sullas Zeit weit verbreitet, vielfach gelesen und benützt. Möglich bleibt nur, dafs Ptolemaios ursprünglich eine genaue Liste der durch Vermittelung Apellikons bekannt gewordenen Schriften gab, diese uns aber verloren ist. Bei Nummer 84 bezw. 99a ist die von A. Müller zweifelnd ins Auge gefafste Verbesserung des Ibn al-Qifṭī nach Ibn Abī Uṣaibiʿa von zwingender und einleuchtender Richtigkeit. Das Fehlen einer Bücherzahl weist auf unvollständige Angabe des Titels in der Vorlage des syrischen Übersetzers hin. An eine hypomnematische Schrift im technischen Sinne der aristotelischen Litteratur ist unter den μεταξὺ συγγράμματα nicht zu denken. Ich vermute deshalb, dafs die zwischen Aristoteles und Theophrastos im Altertume strittigen ὑπομνήματα ἱστορικὰ ϛ̄ gemeint sind, die, nach den Fragmenten zu schliefsen, sehr wohl als τῶν μεταξύ bezeichnet werden konnten.

Bereits im Verzeichnis des Hermippos nahmen die πολιτεῖαι und die Briefe die letzte Stelle unter den Prosaschriften ein. Es folgten dort nur noch die wenigen poëtischen Versuche des Philosophen. Von den letzteren sieht Ptolemaios vollständig ab. Dagegen läfst auch er auf die καθόλου die μεταξύ, auf diese die μερικά folgen, während umgekehrt die neuplatonischen Commentatoren von den μερικά zu den καθόλου aufzusteigen pflegen. Unter diesen Umständen ist klar, dafs, wenn auf die Briefe in unseren arabischen Recensionen des πίναξ noch weitere Schriften folgen, dies nur solche sein können, die nach dem Urteile des Ptolemaios zu kritischen Bedenken Veranlassung gaben. In der That führt auch wenigstens Ibn Abī Uṣaibiʿa ausdrücklich darauf, dafs Ptolemaios zum Schlusse wie das Zusatzverzeichnis des Hesychios und das von Diogenes Laërtios benützte Verzeichnis der Platonschriften eine Liste von ψευδεπίγραφα gab. Denn wenn Elias nach Ptolemaios die ungefähre Bücherzahl des gesamten aristotelischen Nachlasses auf 1000 angiebt, während der arabische πίναξ zwischen 600 und 700 Büchern stehen bleibt, so mufs in jener Zahl irrtümlich auch das mitgerechnet sein, was Ptolemaios als zweifellos unecht bezeichnete. Es fand sich also in dem Elias vorliegenden Exemplare eine genaue Liste der ψευδεπίγραφα, nicht blos die kurze von Ibn Abī Uṣaibiʿa wiedergegebene Bemerkung, dafs *„Andere noch weitere Bücher bezeugen“*. Freilich uns ist die Liste, die vielleicht auch dem syrischen Übersetzer noch vorlag, vollständig verloren. Dagegen

besitzen wir von einer vorangehenden mindestens noch Reste. Ihre Überschrift bezeichnet Nummer 89 bezw. 102a, eine dunkle, weil sprachliche Schwierigkeiten bietende Notiz, mit der selbst ein A. Müller nicht allseitig „*fertig*“ geworden zu sein bekennen mufste. Unmittelbar klar ist soviel, dafs eine Reihe von *ὑπομνηματικά* angekündigt wird, die Andronikos *ἐν πέμπτῳ περὶ πίνακος τῶν Ἀριστοτέλους συγγραμμάτων* erwähnt habe. Von Ptolemaios unbedenklich für echt gehaltene hypomnematische Werke können hier nach den *μερικά* nicht gemeint sein, ebensowenig schlechthin von ihm als unecht erkannnte vor der Überschrift der *ψευδεπίγραφα*-Liste, deren Nachhall in den Schlufsworten des Textes nach Ibn Abī Uṣaibiʿa vorliegt. Es bleibt nur eine Möglichkeit übrig. Zwischen der Liste der *γνήσια* und derjenigen der *ὁμολογουμένως νοθευόμενα* gab Ptolemaios eine solche der *ἀντιλεγόμενα*. Sie umfaste Werke, deren Echtheit er angefochten sah, die er aber nicht unbedingt zu verwerfen wagte, da das gewichtige Zeugnis des Andronikos für sie sprach. Zu dieser Erklärung pafst sehr wohl der in der vorliegenden Gestalt allerdings sprachwidrige Text des Ibn al-Qifṭī. Anstofs erregen die Worte لم يدع الناس d. h. „nicht lassen die Menschen“, die bei Ibn Abi Uṣaibiʿa fehlen. Offenbar sind sie der erste Teil eines an تذكرات d. h. „Denkschriften“ anschliefsenden Relativsatzes, der mit تجد d. h. „Du findest“ fortgeführt wird. Unter dieser Voraussetzung fehlen ein Suffix zum ersten und eine Verbindung zwischen dem ersten und zweiten Verbum. Nun war bereits die syrische Grundlage der arabischen Recensionen in dieser Gegend des Textes lückenhaft. Das beweist das bei Ibn Abī Uṣaibiʿa wie Ibn al-Qifṭī stehende عددها d. h. „ihre Zahl“. Denn bezüglich der Zahl der im Folgenden zu nennenden Schriften war ein Verweisen auf Andronikos müfsig, da der Leser sich aus dem ptolemäischen Verzeichnis selbst über sie unterrichten konnte, ebenso wie über die Titel (أسماؤها bei Ibn Abī Uṣaibiʿa, verdorben aus dem von Ibn al-Qifṭī erhaltenen أوائلها d. h. „ihre Anfänge“). Der griechische Text lautete: *εὑρήσεις τὰς ἀρχὰς καὶ τὸν τῶν στίχων ἀριθμόν.* Aufser den Titeln der von ihm verzeichneten Schriften gab Andronikos auch ihre Anfangsworte und die Zahlen der *στίχοι* an. Den Arabern aber lag statt des ursprünglichen syrischen ܠܡܢܝܢ[ܐ ܕܦܬܓܡ̈]ܗܘܢ d. h. „die Zahl ihrer Verse“ ein ܠܡܢܝܢܗܘܢ d. h. „ihre Zahl“ vor. Demgemäfs werden die unverständlichen Worte Ibn al-Qifṭīs als rein mechanische Wiedergabe einer lückenhaften Stelle des Syrers zu erklären sein: ܘܐܢܫܐ ܠܐ ܡܫܒܩܝܢ [ܠܗܘܢ ܒܪܡ] ܠܡܫܟܚ d. h. „[die] die Menschen nicht lassen, [indessen] du findest“. Mit

der grammatisch notwendigen Ergänzung ist das aber eine durchaus verständliche Übersetzung von etwas wie ἃ ἀπεθοῦσι μέν τινες, εὑρήσεις δέ, wobei hinsichtlich des ungewöhnlichen Status emphaticus bei Wiedergabe von griechischem τινές auf Stellen wie Josephos, *bellum Iudaïcum* VI 5, 3 bei Ceriani, *Monumenta sacra et profana* V 637a 38 hingewiesen sein mag. Denn allerdings der Gedanke an den regelmäſsigeren Status absolutus wird durch den arabischen Artikel ausgeschlossen.

An Titeln sind aus der Gruppe der ὑπομνηματικὰ ἀντιλεγόμενα freilich zunächst auch nicht mehr als zwei erhalten, die Nummern 90 und 91 bezw. 103a und 104a. Der erste ist unverkennbar und denn auch längst richtig erkannt. Es sind die ἀπορήματα Ὁμηρικὰ ἐν βιβλίοις oder vielmehr, wie es scheint, τόμοις ῑ. Auch der zweite bereitet keine erheblichen Schwierigkeiten, obwohl er bisher noch nicht genau hergestellt ist. Der Transscriptionstitel ist unvollständig. Mindestens περὶ wäre zu dem erhaltenen ἰατρικῆς zu ergänzen. Aber die Übersetzung weist auf eine noch gröſsere Lücke hin. Sie redet von einer „Gesamtheit von — näher nach Ibn Abī Uṣaibiʿa: metonymischen — Bedeutungen" der Medicin. Hier ist einmal griechisches συναγωγή, dann aber ein miſsverstandener syrischer Ausdruck, offenbar ܡܠܦܢܘ̈ܬܐ, das vom Syrer als „Lehren", vom Araber als „Bedeutungen" gefaſst wurde. Gemeint ist zweifellos das Werk Menons, aber es war eine von allen bekannten verschiedene Form des Titels angegeben. Da gewiſs auch die Liste der ἀντιλεγόμενα alphabetisch geordnet war, wird man nicht irren, wenn man eine mit dem Buchstaben α beginnende ansetzt. Ich vermute daher, daſs der Rest des Transscriptionstitels zu ergänzen ist [ἀξιωμάτων ἰατρικῶν συναγωγὴ ἢ περὶ] ἰατρικῆς. Auch eine Buchzahl fehlt und fehlte, wie die Übereinstimmung der beiden arabischen Recensionen lehrt, schon im Texte der syrischen Übersetzung. Wir stehen wieder am Anfang einer — vermutlich sehr bedeutenden — Lücke. Die einzigen ἀντιλεγόμενα, die Ptolemaios anführte, waren die Homerischen Fragen und die medicingeschichtliche συναγωγή ja gewiſs nicht. Ein kritischer Standpunkt, für den die ἰατρικά, die Galenos, *ad Hippocr. I de nat. hom.* XV (Kühn) 25 als ὁμολογούμενα ὑπὸ Μένωνος γεγράφθαι bezeichnet, möglicherweise echt, dagegen Werke wie die διδασκαλίαι, πυθιονῖκαι, δικαιώματα oder die τεχνῶν συναγωγή und die Excerpte aus Platon, die wir von der antiken Kritik durchweg unbeanstandet sehen, zweifellos unecht wären, ist denn doch kaum glaublich, zumal bei einem Schriftsteller, dessen Kritik sich unmittelbar an diejenige des Andronikos anlehnt.

Der letzte, scheinbar so verworrene Abschnitt des πίναξ hat uns erst einen näheren Einblick in seinen ursprünglichen Aufbau ermög-

licht. Ptolemaios schied zunächst *γνήσια*, *ἀντιλεγόμενα* und *ὁμολογουμένως νοθευόμενα*, er befolgte dann die bei den spätesten Commentatoren noch wiederkehrende Einteilung der echten Schriften in *καθόλου*, *μεταξύ* und *μερικά* und brachte in der Gruppe der *καθόλου* den alten, schulmäſsigen Gegensatz der *ἀκροαματικά* und *ὑπομνηματικά* zur Geltung. Einer einzigen unter den sozusagen kanonischen Unterscheidungen innerhalb des aristotelischen Nachlasses sind wir bisher bei ihm nicht begegnet, derjenigen von *διαλογικά* und *αὐτοπρόσωπα*. Da drängt sich denn gebieterisch die Erwartung auf, diese gleich an erster Stelle innerhalb der *καθόλου συγγράματα* maſsgebend zu finden, in dem noch ununtersuchten ersten Drittel des arabischen Textes einer Liste der *διάλογοι* zu begegnen.

Aber in zweifacher Hinsicht sehen wir diese Erwartung wenigstens fürs Erste getäuscht. Einmal enthält die Reihe von Nummer 1 bezw. 1a bis 27 bezw. 28a keineswegs alle durch das Verzeichnis des Hermippos bekannten Dialoge. Andererseits besteht sie gut zur Hälfte aus Titeln unzweifelhaft nichtdialogischer Schriften. Was die erste Thatsache anlangt, so kann sie durch Athetesen kaum erklärt werden. Denn mit Ausnahme des zwischen Antisthenes, Aristoteles und einem gewissen Rhodier, wie Suidas *s. v.* *Ἀντισθένης* berichtet, streitigen *μαγικός* und der von Plutarchos, *v. Aristidis* 27 für unecht erklärten Schrift *περὶ εὐγενείας* scheinen die Dialoge im ganzen Altertume niemals von der Kritik angefochten worden zu sein, und sogar gerade *περὶ εὐγενείας* findet sich in den arabischen Texten. Die zweite Thatsache aber ist schlechterdings nur durch eine groſse Interpolation erklärbar, soll anders nicht alles, was wir über systematische Anordnung des *πίναξ* glaubten ermitteln zu können, ein luftiges Phantasiegebilde gewesen sein. Der erste der drei Hauptteile der ganzen Liste erweist sich somit als der verhältnismäſsig weitaus am wenigsten gut erhaltene. Er ist lückenhaft und interpoliert zugleich, beides in groſsem Maſsstabe. Wir werden sehen, daſs auch die ursprüngliche Anordnung hier mehr als irgendwo in Verwirrung geraten ist.

Um die alte Gestalt wieder zu gewinnen, erscheint zuvorderst ein Vergleich mit der Liste des Hermippos notwendig. Als Dialoge sind in dieser, von einzelnen nicht zum Durchbruch gekommenen Beanstandungen abgesehen, allgemein die Nummern 1—19 nach der Recension des Diogenes Laërtios anerkannt. Zu diesen kommen noch zwei weitere Schriften, die Hermippos nicht nach ihrer Form, sondern nach ihrem Inhalte einreihte, die eine an der Spitze der auf Platon, die andere an der Spitze der auf die ältere Philosophie bezüglichen Arbeiten des Stagiriten. Es sind die je drei Bücher *περὶ ἀγαθοῦ* und *περὶ τῆς Ἀρχυτείου φιλοσοφίας*. Für die Bücher *περὶ ἀγαθοῦ* hat schon Rose dialogischen Charakter an-

genommen, ohne daſs den Vertretern einer anderen Anschauung ein wirklicher Gegenbeweis gelungen wäre. Die Bücher *περὶ τῆς Ἀρχυτείου φιλοσοφίας* sind nicht, wie Rose annimmt, mit der nach Simplikios *in Arist. de coelo* I (Brandis) 279b. 491b. eine *ἐπιτομή* des platonischen *Τιμαῖος* bildenden, also hypomnematischen Schrift *τὰ ἐκ τοῦ Τιμαίου καὶ τῶν Ἀρχυτείων* identisch. Das lehrt das Nebeneinanderstehen beider Schriften bei Hermippos. Dagegen veranlaſst schon die Gleichheit der Bücherzahl, das Werk in Nummer 10 bezw. 10a des arabischen Ptolemaios, *Ἀρχύτας γ̄*, wieder zu erkennen. Hier aber wird die dialogische Form durch den charakteristischen aus einem Personennamen bestehenden Titel bewiesen. Wir erhalten somit 21 Dialogtitel des Hermippos. Von diesen kehren zwölf auf den ersten Blick erkennbar bei Ptolemaios wieder, in den Nummern 1—10 bezw. 1a—10a und 14. 17 bezw. 14a. 19a. Die Verteilung dialogischer und nichtdialogischer Schriften innerhalb unseres Abschnittes ist also eine höchst ungleichmäſsige. Es lassen sich auf Grund ihrer in demselben deutlich zwei grundverschiedene Teile unterscheiden, Nummer 1—8 bezw. 1a—8a, eine nur aus Dialogen bestehende Reihe, und Nummer 9—27 bezw. 9a bis 28a, eine Reihe zum gröſsten Teile nichtdialogischer Schriften, in der vier dialogische beinahe verschwinden.

Gerade zwischen Nummer 8 bezw. 8a und Nummer 9 bezw. 9a die Grenze beider Teile zu ziehen, gebietet eine auffallende Erscheinung, die für unsere weitere Untersuchung den Ausgangspunkt bilden muſs. Während nämlich das Verzeichnis von Dialogen bis Nummer 8 bezw. 8a ein bestimmtes Anordnungsprinzip unmittelbar nicht erkennen läſst, zeigt die interpolierte Liste eine streng alphabetische Anordnung der einzelnen Titel. Ein genauerer Nachweis der Richtigkeit dieses allgemeinen Satzes wird auch hier wieder zugleich der nächste Weg zur Lösung einiger Schwierigkeiten im einzelnen sein.

Bei den Nummern 9—14 bezw. 9a—14a sind die griechischen Titel längst in durchaus befriedigender Weise erkannt. Bei Nummer 15 bezw. 15a bietet die Transscription Ibn al-Qifṭīs zweifellos *περὶ εἰδώλων*. Die Übersetzung des Titels in beiden Recensionen sichert, daſs wir die gegen den Platonismus gerichtete Schrift *περὶ ἰδεῶν* zu verstehen haben, die freilich niemals als *περὶ εἰδῶν* citiert wird. Gleichwohl muſs dies die Bezeichnung des Ptolemaios gewesen sein und das überzählige ل Ibn al-Qifṭīs ist aus einer Dittographie des *ν* im Syrischen oder Arabischen zu erklären. Im Folgenden sind die Titel 16a und 17a Ibn Abī Uṣaibiʿas bei Ibn al-Qifṭī in einen einzigen zusammengeflossen, während bei Ibn Abī Uṣaibiʿa selbst in Nummer 18a ein dem Originale fremder Titel durch Confusion entstanden ist. Nummer 16a lautet rückübersetzt *ἐπιτομὴ τῶν Πλάτωνος β̄*. In dem vom syrischen Übersetzer benützten Texte

war *νόμων* ausgefallen. Nummer 17a ist entsprechend *ἐπιτομὴ τῆς Πλάτωνος πολιτείας ε̄*. Bei beiden Nummern hält sich das bisher geschriebene *τὰ ἐκ* näher an die Ausdrucksweise des Hermippos, entfernt sich dafür aber zu weit vom arabischen Wortlaute, um richtig sein zu können. Nummer 18a hat durch A. Müller ihre richtige Erklärung und damit ihre verdiente Verurteilung, Nummer 19a bezw. 17 ihre richtige Wiederherstellung als *περὶ ἡδονῆς* (β̄) gefunden. Wir erhalten so bis hierher die Reihe *περὶ ἀγαθοῦ ε̄, Ἀρχύτας γ̄, περὶ τῶν ἀτόμων γραμμῶν γ̄, περὶ δικαίων δ̄, περὶ διαφορᾶς δ̄, ἐρωτικῶν γ̄, περὶ εἰδῶν γ̄, ἐπιτομὴ τῶν Πλάτωνος [νόμων] β̄, ἐπιτομὴ τῆς Πλάτωνος πολιτείας ε̄, περὶ ἡδονῆς*, eine alphabetische Liste von *α* bis *η*. Ohne bei Nummer 18 vorerst zu verweilen, wenden wir uns sofort zu Nummer 19—27 bezw. 20a—28a. In jeder Beziehung mit Sicherheit richtig hergestellt sind hier die Nummern 19, 20, 22 bezw. 20a, 21a, 23a. Nummer 21 bezw. 22a entbehrt auch bei Ibn al-Qifṭī eines Transscriptionstitels. A. Müller übersetzt صناعة الشعر d. h. „Die Kunst der Poësie" als *τέχνη ποιητική*. Es kann ebenso gut *τέχνη μουσική* sein und diese Übersetzung ist bei einer mit pythagoreischer Lehre sich befassenden Schrift entschieden vorzuziehen. Das Substantivum *τέχνη* ist wie in den Nummern 3a, 38a und 35 bezw. 39a lediglich vom — syrischen oder arabischen — Übersetzer aus dem Bedürfnis der eigenen Sprache ergänzt. Der griechische Titel lautete also wohl *περὶ μουσικῆς κατὰ τοὺς Πυθαγορείους β̄*. In Nummer 26 bietet der Transscriptionstitel Ibn al-Qifṭīs ein *περὶ*, das neben dem deutlich transscribierten Nominativus *συναγωγή* unerträglich ist. Umgekehrt fehlt die Präposition in Nummer 27 neben dem ebenso deutlich transscribierten Genetivus *φιλίας*. Das leicht zu durchschauende Verhältnis beider Fehler bedarf keiner Erörterung. Die Corruptel ist offenbar erst auf syrischem, wo nicht sogar arabischem Boden entstanden. So bleiben nur noch die Nummern 23—25 bezw. 24a—26a zu besprechen. Von ihnen stören die beiden letzten — längst unbedingt richtig als *περὶ τοῦ Νείλου γ̄* und *περὶ τοῦ φωλεύειν ᾱ* hergestellt — die alphabetische Reihenfolge gröblich. Wie Nummer 11 zeigt, kommt der Artikel für die Anordnung unserer Liste nicht in Betracht. Es würde hier also ein Titel mit *ν* und ein solcher mit *φ* zwischen Titeln mit *π* und *τ* im Anlaute stehen. Andererseits erweckt aber auch die erste der drei Nummern — *προβλημάτων γ̄* — ernste Bedenken. Drei Bücher *προβλήματα* ohne jede nähere Bezeichnung fallen ganz aus der Art unseres *πίναξ* heraus, und schon die mit dem vorhergehenden und dem folgenden Titel übereinstimmende Buchzahl ist nicht einwandfrei. Dabei liegt es auf der Hand, dafs die Schrift *περὶ τοῦ Νείλου*,

aus der das Original des lateinischen *de inundacione Nili*, das nach den griechischen Fragmenten bereits frühe als selbständiges Büchlein umlief, ausgehoben war, wie die Schrift *περὶ τοῦ φωλεύειν* problematischen Inhalt hatte. So lassen sich alle Schwierigkeiten gleichzeitig auf ungekünstelte Weise beseitigen. Der ursprüngliche griechische Text bot als einheitliche Nummer *προβλημάτων* (*περὶ τοῦ Νείλου γ̄, περὶ τοῦ φωλεύειν ᾱ*), und nur aus Mißsverständnis sind hieraus drei völlig getrennte Titel geworden. Wir stehen somit im zweiten Teile der interpolierten Liste vor der Reihe *περὶ κινήσεων η̄, μηχα[νικὰ] προβλήματα β̄, περὶ μουσικῆς κατὰ τοὺς Πυθαγορείους β̄, περὶ πνεύματος γ̄, προβλημάτων* (*περὶ τοῦ Νείλου γ̄, περὶ τοῦ φωλεύειν ᾱ*), *τεχνῶν συναγωγὴ ᾱ, περὶ φιλίας γ̄*, einer die erste ergänzenden alphabetischen Liste von *κ* bis *φ*. Die alphabetische Anordnung der ganzen Partie wird demnach als erwiesen gelten dürfen, und wir haben von ihr schon bei Herstellung von Nummer 18 auszugehen. Das sind trostlose Reste eines Transscriptionstitels, die Ibn al-Qifṭī unmittelbar an die Transscription von *περὶ ἡδονῆς* angeschlossen überliefert. Bei Ibn Abī Uṣaibiʿa fehlen sie natürlich ganz, aber auch ein zugehöriger Übersetzungstitel ist bei ihm nicht erhalten. Die Lücke ist also uralt, im syrischen, wo nicht schon im griechischen Texte entstanden. Der beinahe vollständig verlorene Titel kann nur mit *η, θ, ι* oder *κ* angefangen haben. Vom Ende ist *ματα* deutlich erhalten. Da wir den *ἰατρικὰ προβληματα* bereits in Nummer 73 bezw. 80a begegnet sind, weiſs ich keine passende Ergänzung als [*θαυμάσια ἀκούσ*]-*ματα*. Diese scheint aber um so passender zu sein, da bei ihr anzunehmen ist, dem *ματα* sei ein *σ* vorausgegangen, wodurch es leicht erklärlich wird, wie das Auge eines griechischen oder syrischen Abschreibers vom Ende von *ἡδονῆς* unmittelbar hierher abirren konnte. Allerdings die erhaltenen *θαυμάσια ἀκούσματα* sind das hier bezeichnet gewesene Werk nicht, wenn anders die Buchzahl ῑ richtig ist, die einzelne Handschriften des Ibn al-Qifṭī bieten. Aber jene Compilation ist ja auch zum gröſseren oder kleineren Teile jünger als unser Ptolemaios.

In wenigen Worten läſst sich das Hauptergebnis der letzten Darlegung zusammenfassen: der Interpolator der Dialogenreihe hat von Nummer 9 bezw. 9a an mit einer alphabetisch geordneten Tetralogie von Dialogen — *περὶ ἀγαθοῦ, Ἀρχύτας, ἐρωτικῶν, περὶ ἡδονῆς* — eine gleichfalls alphabetisch geordnete Liste nichtdialogischer Schriften zu einer einheitlichen alphabetisch ablaufenden Reihe zusammengeschmolzen. Fragen wir zunächst, woher ihm die alphabetische Liste der *αὐτοπρόσωπα* kam. Es springt in die Augen, daſs ihre Titel durchweg Schriften bezeichnen, die zur Gruppe der *ὑπομνηματικά* zu stellen wären. Es ist ferner gewiſs, daſs nicht

wenige dieser Schriften in ihrer Echtheit anzufechten sein dürften. Nicht wenige sind ja anderwärts nie erwähnt und auch kaum mit anderwärts erwähnten zu identificieren. Vollends ein Corpus wie die *θαυμάσια ἀκούσματα ῑ* wird Niemand so leicht für ein echtes Werk des Aristoteles halten wollen. Dazu kommt, daſs durch die vier Bücher *προβλήματα περὶ τοῦ Νείλου* und *περὶ τοῦ φωλεύειν* die *προβλήματα ζη̅* der *ὑπομνηματικά*-Liste in überraschender Weise zu den 72 Büchern physischer *προβλήματα* des Eukairoscorpus ergänzt werden, wir also hier, wie es scheint, die vier Bücher jener Sammlung antreffen, die Ptolemaios aus kritischen Bedenken von den übrigen trennte. Es ist kaum ein Zweifel: die Quelle des Interpolators war die *ἀντιλεγόμενα*-Liste des Ptolemaios selbst, von der wir somit einen beträchtlichen Teil nachträglich wiedergewinnen. Immerhin nur einen Teil. Denn daſs auch hier die *διδασκαλίαι, πυθιονῖκαι* u. s. w. fehlen, erlaubt kaum anzunehmen, der Interpolator habe jene ganze Liste mit Ausnahme der beiden ersten Titel hierher versetzt. Auch innerlich ist dies keineswegs wahrscheinlich. Vielmehr hat der Interpolator nur diejenigen *ἀντιλεγόμενα* ausgehoben, die er zufällig anderswo als zweifellos echt bezeichnet fand. Die einzelnen Titel auf die verschiedenen Gruppen der *ὑπομνηματικά*-Liste zu verteilen, ging über sein Vermögen, da mit Ausnahme der *προβλήματα* eine Gattungsbezeichnung fehlte. Sämtliche Titel in eine einzige Gruppe einzuschalten, erschien doch selbst ihm als zu willkürlich. So war es schlieſslich ein durch die Not gebotener Ausweg, die eine alphabetische Reihe in irgend eine andere einzuschieben. Daſs dabei der Unterschied der *διαλογικά* und der *αὐτοπρόσωπα* verwischt wurde, war eben von den zur Wahl stehenden Übeln noch das geringste.

Wir wenden uns zu dem andern der beiden vom Interpolator verschmolzenen Elemente, einer Tetralogie von Dialogen. Auch sie war alphabetisch geordnet. Ist dies Zufall? — An sich wäre es zweifelsohne denkbar, aber wahrscheinlich ist es gerade nicht, um so weniger als sich mit leichter Mühe in der rein dialogischen Reihe zwei weitere ursprünglich alphabetisch geordnete Tetralogieen nachweisen lassen.

Fassen wir zunächst die Nummern 4—7 bezw. 4a—7a näher ins Auge. Man kann sich fast beim ersten Blick nicht des Gedankens entschlagen, vor einer nur leicht in Unordnung gekommenen alphabetischen Gruppe zu stehen. Schreiben wir die Titel je die zwei ersten und die zwei letzten in einer Colume zweicolumnig an, so ist die alte Reihenfolge wieder hergestellt und zugleich die Entstehung der Unordnung aufgedeckt.

περὶ δικαιοσύνης δ̅	*περὶ εὐγενείας ε̅*
περὶ παιδείας δ̅	*περὶ ποιητῶν γ̅*

fand ein Abschreiber und, statt zuerst die erste, dann die zweite Zeile wiederzugeben, folgte er erst der ersten, dann der zweiten Columne. Genau demselben Fehler verdankt die kleine Reihe 1—3 bezw. 1a—3a ihre gegenwärtige Gestalt. Denn ursprünglich sind auch hier vier Titel zu einem engeren Verbande zusammengefafst gewesen. Richtig hat A. Müller erkannt, dafs in dem ersten Titel Ibn al-Qifṭīs die Titel 1a und 3a Ibn Abī Uṣaibiʿas zusammengefallen sind. Was er nicht erkannte, ist die Thatsache, dafs auch Nummer 1 bezw. 1a auf einer schon im griechischen Original zustande gekommenen Confusion beruht, einer Confusion, die wir bereits an nicht weniger als vier Stellen mit aller Bestimmtheit erkennen konnten. An Stelle ursprünglichen *προτρεπτικὸς* [$\bar{α}$, *περὶ*] *φιλοσοφίας* $\bar{γ}$ las der syrische Übersetzer nur noch *προτρεπτικὸς φιλοσοφίας* $\bar{γ}$, was er ganz vernünftig mit ܟܬܒܐ ܕܡܦܝܣ ܒܗ ܠܦܝܠܘܣܘܦܘܬܐ d. h. „Buch, in dem er zur Philosophie überredet“ wiedergab. Denn auf diesen syrischen weist der arabische Übersetzungstitel beider arabischen Recensionen hin, der ebenso gebieterisch auf den *προτρεπτικός* hindeutet, als die Buchzahl $\bar{γ}$ auf die drei Bücher *περὶ φιλοσοφίας*. Wir erhalten somit für den Anfang des ganzen *πίναξ*, da, wie A. Müller schon sah, Ibn al-Qifṭī, nicht Ibn Abī Uṣaibiʿa die ursprüngliche Stellung von *περὶ ῥητορικῆς* erhalten hat, die Tetralogie *προτρεπτικὸς* [$\bar{α}$], *περὶ φιλοσοφίας* $\bar{γ}$, *περὶ ῥητορικῆς* $\bar{γ}$, *σοφιστὴς* $\bar{α}$. Das ist in gleicher Weise wie die Tetralogie 4—7 bezw. 4a—7a angeschrieben,

προτρεπτικὸς $\bar{α}$	*περὶ ῥητορικῆς* $\bar{γ}$
περὶ φιλοσοφίας $\bar{γ}$	*σοφιστὴς* $\bar{α}$.

Hier haben zunächst die beiden Titel der unteren Zeile ihren ursprünglichen Platz vertauscht. Den Rest der Verwirrung richtete dann wieder das Mifsverständnis an, den Columnen, statt den Zeilen zu folgen. Ähnliche Versehen, wie die hier zu beobachtenden, kehren in historischen wie bibliographischen Listen häufig genug wieder. Beispielsweise sei hier nur auf die babylonische Königsliste des *Χρονογραφεῖον σύντομον* hingewiesen, die Winckler, *Untersuchungen zur altorientalischen Geschichte. Leipzig 1889*, S. 134f. nach Aufdeckung einer derartigen Verwirrung glänzend wiederhergestellt hat.

Die ptolemäische Dialogenliste enthielt nicht weniger als drei alphabetisch geordnete Gruppen von je vier Titeln. Hier noch an ein Spiel des Zufalls appellieren zu wollen, wäre sehr gewagt. Aber wir können sogar direkt beweisen, dafs hier kein neckischer Zufall, sondern ein bewufstes Anordnungsprincip waltet. Wir sahen die Störung der ursprünglichen Anordnung zwischen den Nummern 1 bezw. 1a und 7 bezw. 7a wesentlich hervorgerufen durch die Neigung eines Abschreibers zunächst ohne Berücksichtigung der anderen

die eine der zwei Columnen seiner Vorlage zu verfolgen. Es ist eine im höchsten Grade auffallende Thatsache, dafs diese Neigung vor den Grenzen der einzelnen Tetralogieen Halt macht. Diese Grenzen müssen also in jener Vorlage erkennbar, die Tetralogieen ausdrücklich als in sich abgeschlossene höhere Einheiten bezeichnet gewesen sein. Die Listen der Schriften Platons nach Thrasyllos und Aristophanes, und diejenigen der Schriften des Antisthenes und Chrysippos bei Diogenes Laërtios III 1, 56—60. 61f. VI 1, 15—18. VII 7, 189—202 bilden Beispiele solcher Abgrenzung innerhalb bibliographischer Listen. Sie lehren uns zugleich, als was wir die Tetralogieen dieses Verzeichnisses zu verstehen haben. Die Grundlage des Ptolemaios für seine Aufzählung der Dialoge bildete eine Ausgabe derselben, die je vier, alphabetisch geordnet, in einem τόμος zusammenfafste. Diese Ausgabe hat nichts Überraschendes. Von den Dialogen des Platon, des Antisthenes und gewifs auch der übrigen Σωκρατικοί und nach Diogenes Laërtios IX 7, 45 von den Werken des Demokritos hat die alexandrinische und die erste nachalexandrinische Philologie ja kritische Ausgaben mit einer bestimmten, möglichst ebenmäfsigen Anordnung der einzelnen Stücke nach dem Vorbilde der Dichterausgaben veranstaltet. Man müfste beinahe ohne ein ausdrückliches Zeugnis, wie es unser πίναξ bietet, ein Gleiches anch für die viel gelesenen und bewunderten ἐκδεδομένοι λόγοι des Aristoteles annehmen. Aber auch, dafs uns diese Ausgabe bisher unbekannt war, ist nichts weniger als überraschend. Auch jene anderen Ausgaben sind uns ja lediglich durch die betreffenden bibliographischen Abschnitte des Diogenes Laërtios bekannt. Seine aristotelische Bibliographie ruht aber auf Hermippos, und dieser schöpfte wieder aus den πίνακες des Kallimachos, die ihrerseits den Handschriftenbestand der alexandrinischen Bibliothek wiedergaben, während die in Frage kommende Editorenthätigkeit, wie das Beispiel der Platonausgabe des Aristophanes zeigt, erst in der auf Kallimachos folgenden Gelehrtengeneration anhebt.

Wir besitzen von der hier erkannten Ausgabe noch die Inhaltsangabe dreier τόμοι. Die Inhaltsangabe des Übrigen ist verloren. Die Lücke klafft hinter der Inhaltsangabe des zweiten τόμος. Denn hier ist statt einer oder mehrerer weiterer Tetralogieen nur ein vereinzelter Titel erhalten, Nummer 8 bezw. 8a, περὶ βασιλείας ϛ̄, immerhin genug, um mit ziemlicher Sicherheit den Umfang des Verlorenen und damit den Umfang der ganzen Ausgabe bestimmen zu können. Die hohe Bücherzahl der Schrift περὶ βασιλείας legt nämlich den Gedanken nahe, mit dem von Diogenes Laërtios und Hesychios sogar als Monobiblon bezeichneten Dialoge περὶ βασιλείας sei hier noch anderes Politische, vor allem der Ἀλέξανδρος ἢ ὑπὲρ ἀποίκων vereinigt gewesen. Das ist zunächst eine vage Ver-

mutung, aber durch eine andere Erwägung wird es doch entschieden mehr. Die grofse Interpolation zwischen Nummer 9 bezw. 9a und 28 bezw. 29a ist älter als die Störung der ursprünglichen Reihenfolge innerhalb der Tetralogieen, ja als der zweicolumnige Text der Dialogenreihe, der zu dieser den Anstofs gab. Denn einerseits ist die vom Interpolator in die ἀντιλεγόμενα-Reihe eingestellte Tetralogie in streng alphabetischer Reihenfolge erhalten, andererseits scheint gerade ihr Aufgehen in der nichtdialogischen Reihe den Grund dafür zu bilden, dafs die zweicolumnige Schreibung nicht auch auf sie ausgedehnt wurde. Der Interpolator hatte also noch sämtliche Tetralogieen in ihrer ursprünglichen Anordnung vor sich. Damit stehen wir aber vor der Frage, weshalb er gerade und ausschliefslich erst die letzte mit den nichtdialogischen Titeln belastet hat. Ich weifs keine erschöpfendere Erklärung als die, dafs nur diese Tetralogie sich zur Trägerin der mit α beginnenden Interpolationsliste eignete, weil eben nur sie selbst mit α anfangende Titel enthielt. Dann aber kam der Titel Ἀλέξανδρος im Verzeichnis des Ptolemaios gar nicht vor, die Schrift war also für ihn mit der verwandten περὶ βασιλείας vereinigt. Allerdings soll auch der Ἀλέξανδρος nur ein Buch umfafst haben, aber die Änderung von $\bar{\varsigma}$ in $\bar{\beta}$ ist hier die denkbar leichteste, weil sie sich durch die gewifs nicht kühne Annahme einer Verwechselung von ٦ und ٢ im Arabischen vollauf rechtfertigen läfst. Fallen nun somit περὶ βασιλείας $\bar{\alpha}$ und Ἀλέξανδρος ἢ ὑπὲρ ἀποίκων $\bar{\alpha}$ in eine Schrift zusammen, so reduciert sich die früher festgestellte Gesamtzahl der Dialoge auf 20, was genau 5 Tetralogieen ergiebt. Mit anderen Worten: die der ptolemäischen Dialogenliste zugrunde liegende Ausgabe umfafste 5 τόμοι, zu je 4 Dialogen. Erhalten sind uns die Titel des ersten, zweiten und fünften, sowie der erste Titel des dritten τόμος, die übrigen Titel dieses und alle Titel des vierten τόμος sind — vermutlich wie die verlorenen Titel in den Listen der θέσεις, προβλήματα, προτάσεις und ἀντιλεγόμενα in Folge äufserer Beschädigung des griechischen Textes — untergegangen.

So viel über die Liste der διαλογικά im allgemeinen. Es erübrigt noch einen flüchtigen Blick auf die Buchzahlen zu werfen, die hier verhältnismäfsig häufiger und stärker von denjenigen der Hermipposüberlieferung abweichen als anderswo. Dafs in mehreren Fällen der Fehler auf Seiten des arabischen Ptolemaios liegt, ist unleugbar. Dafs für περὶ βασιλείας $\bar{\varsigma}$ vielmehr $\bar{\beta}$ zu schreiben, und wie dieses zu erklären sei, wurde soeben erwähnt. Ebenso gewifs ist περὶ παιδείας $\bar{\delta}$ aus $\bar{\alpha}$, sei es unter Einflufs des vorhergehenden Titels, sei es durch Verwechselung von Α und Δ, verdorben. Dagegen könnte zwar περὶ ῥητορικῆς $\bar{\gamma}$ durch die Bücherzahl von περὶ

φιλοσοφίας bedingt sein, aber es kehrt bei Hesychios wieder und kann also mindestens ebensowohl dem ᾱ des Diogenes Laërtios gegenüber das Richtige sein. Unerklärbar sind die von beiden Recensionen des Hermipposverzeichnisses abweichenden Buchzahlen bei *περὶ εὐγενείας* ε̄ gegen ᾱ, *περὶ ἀγαθοῦ* ε̄ gegen γ̄ und *ἐρωτικῶν* γ̄ gegen *ἐρωτικός* ᾱ. In diesen Fällen ist von vornherein Unvollständigkeit der Hermipposangabe als möglich anzuerkennen, in einem derselben ist sie sogar durch ein Zeugnis von dritter Seite erweislich. Athenaios XV 674b citiert ausdrücklich *Ἀριστοτέλης ἐν δευτέρῳ ἐρωτικῶν*. Die beliebte Annahme einer Anordnung des Hermippos nach Dialogen von mehreren Büchern Umfang und Monobibla ist schon mit diesem Zeugnis unvereinbar. Daſs übrigens mitunter auch keine der beiden pinakographischen Überlieferungen die wahre Bücherzahl erhalten hat, mag zum Schlusse das Beispiel der Bücher *περὶ εἰδῶν* bezw. *ἰδεῶν* lehren, wo dem γ̄ des arabischen Ptolemaios und dem wohl hierher zu ziehenden *περὶ ἰδέας* ᾱ des Diogenes Laërtios und Hesychios das gewichtige Zeugnis des Alexandros von Aphrodisias *in Metaphysica ed.* Hayduck, S. 85, 11 in Form eines Citates *ἐν τετάρτῳ* gegenübersteht.

Ich gebe nunmehr eine Reconstruction des griechischen *πίναξ* in derjenigen Gestalt, welche wir im einzelnen glaubten ermitteln zu können.

[*ΓΝΗΣΙΑ·*]

[*ΤΑ ΚΑΘ' ΟΛΟΥ·*]

[Ᾱ *ΣΥΝΤΑΓΜΑΤΙΚΑ·*]

[ᾱ *ΔΙΑΛΟΓΙΚΑ·*]

[τόμος ᾱ]

προτρεπτικὸς [ᾱ]	[*περὶ*] *ῥητορικῆς* γ̄ (?)
σοφιστής [ᾱ]	[*περὶ*] *φιλοσοφίας* γ̄

[τόμος β̄]

περὶ δικαιοσύνης δ̄	*περὶ εὐγενείας* ε̄ (?)
περὶ παιδείας ᾱ	*περὶ ποιητῶν* γ̄

[τόμος γ̄]

περὶ βασιλείας β̄	⁎	⁎
⁎ ⁎		⁎

[τόμος δ̄]

※ ※ ※ ※ ※ ※

[τόμος ε̄]

περὶ ἀγαθοῦ ε̄ (?)
ἐρωτικῶν ε̄
Ἀρχύτας γ̄
περὶ ἡδονῆς [ᾱ]

[β̄ ΑΥΤΟΠΡΟΣΩΠΑ·]

[λογικά]

κατηγορίαι ᾱ
περὶ ἑρμηνείας ᾱ
τοπικὰ η̄
ἀναλυτικὰ β̄
ἀποδεικτικὰ β̄
σοφιστικοὶ [ἔλεγχοι] ᾱ

[πολιτικά]

[ἠθικῶν Νικομαχείων ῑ]
ἠθικῶν μεγάλων β̄
ἠθικῶν Εὐδημείων η̄
πολιτικῶν η̄

[ποιητικά]

περὶ ποιητικῆς β̄
[περὶ] ῥητορικῆς γ̄

[φυσικά]

φυσικῆς ἀκροάσεως η̄
περὶ οὐρανοῦ καὶ κόσμου δ̄
περὶ γενέσεως καὶ φθορᾶς β̄
μετεωρολογικῶν δ̄

περὶ ψυχῆς $\bar{γ}$
περὶ αἰσθήσεως καὶ αἰσθητῶν $\bar{α}$
περὶ μνήμης καὶ ὕπνου $\bar{α}$

περὶ ζῴω[ν] ἀνατομῶν $\bar{ζ}$
περὶ ζῴων ποιοτήτων (?) $\bar{ι}$
[περὶ] ζωϊκῶν μορίων $\bar{δ}$
περὶ ζῴ[ων] γενέσεως $\bar{ε}$
περὶ [ζῴων] πορείας $\bar{α}$
περὶ μακροβιότητος καὶ βραχυβιότητος $\bar{α}$
περὶ ζωῆς καὶ θανάτου $\bar{α}$

περὶ φυτῶν $\bar{β}$

[θεολογικά]
περὶ τῶν μετὰ τὰ φυσικὰ $\overline{ιγ}$

[$\bar{Β}$ ΥΠΟΜΝΗΜΑΤΙΚΑ·]

[ἀπορήματα $\bar{ε}$]

ἀπορήματα ὑλικὰ $\bar{α}$
ἀπορήματα φυσικὰ $\bar{δ}$

διαιρέσεις $\overline{κϛ}$

[διαιρέσεις $\overline{ιζ}$]· μνημονεύει δὲ ἐν τούτοις τοῖς βιβλίοις τὴν τοῦ χρόνου διαίρεσιν καὶ τὴν τῆς ψυχῆς διαίρεσιν καὶ τὴν τῆς ἐπιθυμίας διαίρεσιν, καὶ τὰ περὶ τὸ ποιοῦν καὶ τὸ πάσχον καὶ τὸ ποιεῖν καὶ τὰ περὶ τὸν ἔρωτα καὶ τὰ τῶν ἀγαθῶν εἴδη καί, ὅτι τὰ μὲν αὐτῶν ἐστι διανοητικά, τὰ δὲ ἔντος, τὰ δὲ ἔκτος, μνημονεύει δὲ καὶ τὰ περὶ τὰς ἀρετὰς καὶ τὰς κακίας καὶ μνημονεύει τὰ τῶν ἐπιστημῶν εἴδη καὶ τὰ τῶν κινήσεων εἴδη καὶ τὰ τῶν λόγου δεκτικῶν εἴδη καὶ τὰ τῶν ὄντων εἴδη καί, εἰς τίνα διαιρεῖται.
διαιρέσεις Πλάτωνος $\bar{ϛ}$
ἐνθυμημάτων διαιρέσεις $\bar{γ}$

ἐπιχειρήματα λ̅θ̅
ἐνστάσεις ι̅γ̅
θέσεις λ̅δ̅

[θέσεις ἐπιχειρηματικαὶ κ̅ε̅]
θέσεις ἐρωτικαὶ δ̅
θέσεις φυσικαὶ α̅
[θέσεις φιλικαὶ β̅
θέσεις περὶ ψυχῆς α̅]
θέσεων ἀναγρα[φὴ α̅]

ὅροι ι̅ς̅

[ὅροι α̅]
ὁριστ[ικ]ὰ δ̅
περὶ ὁρισμοῦ τοπικοῦ α̅
πρὸς ὅρους τοπικῶν γ̅
πρὸς ὅρους θέσεις β̅
[πρὸς ὅρους] ἐπιχειρήματα β̅
τέχνη ὁριστικὴ — ᾗ κέχρηται Θεόφραστος ἀναλυτικοῖς προτέροις — α̅
πρὸς τοὺς ὁρ[ισμ]οὺς β̅

παραγγέλματα δ̅
προβλήματα ξ̅η̅

προβλημάτων προαγορευ[όμενα] γ̅
προβλήματα ἐγκύκλια δ̅
⁂
[προβλήματα κατὰ γένος ι̅δ̅] (?)
προβλήματα κατὰ [τὸ σ]π[ορά]δη[ν ι̅β̅] (?)
[προβλήματα] ἰατρικὰ ε̅
[προβλήματα] περὶ διαίτης α̅
[προβλημάτων] γεωργικῶν ι̅· [ἐστὶ δὲ τῶν βιβλίων] περὶ ὑγρῶν α̅, περὶ ξηρῶν α̅, περὶ τῶν κοινῶς συμβαινόντων α̅, περὶ μετεώρων γ̅, περὶ ζῴων γένεσεως β̅, περὶ τοῦ αὐτοῦ β̅.

προτάσεις λ̅γ̅

✳ ✳
προτάσεις ἄλλαι ξ̅
✳ ✳

ὑπομνήματα ιϛ̄

ὑπομνήματα [περὶ . . . . . .] β̄ ἄλλο περὶ τοῦ αὐτοῦ ᾱ ἄλλα περὶ ἐπιχειρημάτων γ̄ ἄλλα περὶ τῆς [μεθόδου η̄] [ἄλλο περὶ τοῦ] πρός τι ᾱ ἄλλο περὶ χρόνου ᾱ

[ΤΑ ΜΕΤΑΞΥ·]

βιβλία ὑπάρχοντα ἐν βιβλιοθήκῃ Ἀπελλικῶντος τὸν ἀριθμὸν . . . . .

ὑπομνήματα [ἱστορικὰ ϛ̄] (?)

πολιτεῖαι πόλεων δυοῖν [δεούσαιν ρξ̄ . . . .

[ΤΑ ΜΕΡΙΚΑ·]

ἐπιστολαί, ἃς συνέλεξεν Ἀρτέμων ἐν βιβλίοις η̄

ἐπιστολαὶ ἄλλαι, ἃς εὗρεν Ἀνδρόνικος, ἐν κ̄ βιβλίοις

[ΑΝΤΙΛΕΓΟΜΕΝΑ·]

— ἔστι δὲ καὶ ὑπομνηματικά τινα, ἃ ἀτεθοῦσι μέν τινες, εὑρήσεις δ' αὐτῶν τάς τ' ἀρχὰς καὶ τὸν τῶν στίχων ἀριθμὸν ἐν πέμπτῳ Ἀνδρονίκου περὶ πίνακος τῶν Ἀριστοτέλους συγγραμμάτων —

ἀπορήματα Ὁμηρικὰ ἐν τόμοις ῑ

[ἀξιωμάτων ἰατρικῶν συναγωγὴ ἢ περὶ] ἰατρικῆς . . .

περὶ τῶν ἀτόμων γραμμῶν γ̄

περὶ δικαίων δ̄

περὶ διαφορᾶς δ̄

περὶ εἰδῶν δ̄

ἐπιτομὴ τῶν Πλάτωνος [νόμων] β̄

ἐπιτομὴ τῆς Πλάτωνος πολιτείας ε̄

[θαυμάσια ἀκούσ]ματα ῑ

περὶ κινήσεων η̄

μηχα[νικὰ] προβλήματα β̄

περὶ μουσικῆς κατὰ τοὺς Πυθαγορείους β̄

περὶ πνεύματος γ̄

προβλημάτων (περὶ τοῦ Νείλου γ, περὶ τοῦ φωλεύειν ᾱ)

τεχνῶν συναγωγὴ ᾱ

περὶ φιλίας γ̄

[ΟΜΟΛΟΓΟΥΜΕΝΩΣ ΝΟΘΕΥΟΜΕΝΑ·]

⁂

2. Der Anonymus des Isḥāq ibn Ḥunain.

Die Arbeit des Ptolemaios Chennos ist unter den griechischen Aristotelesbiographieen, mit denen die Syrer und durch ihre Vermittelung die Araber bekannt wurden, zweifellos die bedeutendste, sie ist zugleich diejenige, deren Reste — durch so viele Hände sie auch gegangen sind — uns noch verhältnismäfsig im besten Zustande vorliegen. Aber die im Orient verbreitetste war sie keineswegs. Um eigentlich volkstümlich zu werden, dazu war das, wie es scheint, leidlich gediegene Werkchen einer noch frühen Zeit zu echt griechisch, zu sehr durch den gelehrten Ballast controverser Meinungen, eines athenischen ψήφισμα, des Testamentes, des πίναξ der Schriften beschwert. So sehen wir denn bereits vor der Biographie des Ptolemaios und noch bis ins 13. Jahrhundert herab neben ihr eine andere den syrisch-arabischen Bildungskreis in seiner Kenntnis vom Leben des Stagiriten beherrschen und, während jene über den Bannkreis gelehrtengeschichtlicher Erudition und schulmäfsiger Bildung an griechischer Wissenschaft nie hinausdringt, äufsert diese einen Einflufs auf die allgemeine historische Litteratur und macht durch deren Vermittelung auch die Masse der rein orientalisch Gebildeten mit der Person des φιλόσοφος und den elementarsten Thatsachen seiner Lebensgeschichte bekannt. Aber eben als die in weiteren Kreisen verbreitete und in ihrer Verbreitung weniger an eine bestimmte gelehrte Überlieferung gebundene, entzieht sich diese zweite Form der syrischen Aristotelesbiographie in ungleich höherem Grade einer exakten Erforschung als die ptolemäische. Ungleich mehr als bei dieser verzweigt sich hier die Überlieferung und verflüchtigt sich vielfach schliefslich zu kurzen beiläufigen Notizen von kaum mehr als einem Satze Umfang. Ungleich weniger klar als dort werden hier die Rinnsale, durch die der Inhalt des griechischen Originals sich bis in diese letzten kümmerlichen Ausläufer der Tradition verliert. Es liegt somit in der Natur der Sache, dafs wir nicht hoffen dürfen, sei es von dem Texte der Urquelle, sei es von den Zusammenhängen der Überlieferungsgeschichte ein ähnlich genaues Bild zu gewinnen wie bei der Biographie des Ptolemaios.

Bleiben wir zunächst auf syrischem Boden stehen. Während der ptolemäische Pseudo-Ammonios nur in cod. Berol. Sachau 226 erhalten ist und nirgends in der syrischen Litteratur eine Berücksichtigung findet, kehrt das zweite anonym überlieferte γένος jener Handschrift, das mit Ptolemaios augenscheinlich nicht das Mindeste zu schaffen hat, in dem alten cod. Vat. Syr. 158 und dessen Tochterhandschriften cod. Paris. Syr. anc. fonds 161 und cod. Orient. Medic. Palat. 196 wieder, und, falls nicht geradezu es selbst, zeigt doch eine nächst verwandte Recension des Aristoteles-

lebens bei Bar-ʿEβrōjō, *Chronic. Syr. ed.* Bedjan S. 33 Einfluſs auf die allgemeine historische Litteratur der Syrer.

Treten wir auf arabisches Sprachgebiet über, so fanden wir eine von Ptolemaios unabhängige Quelle neben diesem schon an der Grenze des 9. und 10. Jahrhunderts durch Isḥāq ibn Ḥunain benützt und seine Auszüge aus derselben durch Vermittelung Ibn al-Chammārs bei Ibn al-Nadīm und weiterhin bei Ibn al-Qifṭī, durch Vermittelung al-Sidjistānīs bei Ibn Abī Uṣaibiʿa wirksam. Die nämliche Quelle sahen wir wieder neben Ibn al-Chammār durch al-Mubaššir ausgeschrieben, wobei es vorerst dahingestellt bleiben kann, ob dieser sie noch unmittelbar oder aus einer von dem *Ta'rīch al-aṭibbā'* des Isḥāq unabhängigen Mittelquelle kannte. In beiden Fällen ist, was diese zweite Quelle mehr bot als Ptolemaios, nicht allzu bedeutend. Sie erscheint diesem gegenüber durchaus als die inferiore. Wenn sich gleichwohl der Begründer der griechischen Philosophengeschichte bei den Arabern ihrem Einfluſs nicht entzog, so weist das deutlich darauf hin, daſs sie, als er sein *Ta'rīch* verfaſste, die für die arabische Welt kanonische Aristotelesbiographie war, daſs er nicht so sehr durch sie den Ptolemaios als vielmehr durch diesen die bisher ausschlieſslich von ihr beherrschten arabischen Vorstellungen vom Leben und Wirken des Aristoteles ergänzte.

Wir haben endlich bereits der kurzen Bemerkungen gedacht, die sich bei Ibn al-Athīr, al-Masʿūdī und Ibn Chaldūn über Aristoteles finden. Sie sind freilich dürftig genug, nichtsdestoweniger aber litterargeschichtlich lehrreich. Was alle drei Historiker übereinstimmend melden, ist, daſs Aristoteles einer der ersten Gelehrten von Hellas, daſs er der Lehrer des Alexandros, und daſs er der Schüler Platons war. Die Art wie diese drei Züge ständig und mit fast wörtlichen Anklängen der Ausdrucksweise wiederkehren, weist aber deutlich darauf hin, daſs die drei Zeugen mindestens im letzten Grunde aus der gleichen Quelle schöpften. Nehmen wir die Angaben hinzu, die al-Masʿūdī und Ibn Chaldūn mehr bieten als das ärmste Glied der Gruppe — Name des Vaters, Makedonien als Heimat, Athen als Wohnsitz des Philosophen, der Name *περιπατητικοί* und sein *αἴτιον* —, so ist klar, daſs die gemeinsame Quelle keine andere war als ein summarisches arabisches *γένος* des Stagiriten, dessen Inhalt uns höchst wahrscheinlich vollständig und im Zusammenhange vor Augen träte, wäre uns der Aristoteles betreffende Abschnitt des *Kitāb funūn al-maʿārif wamā djarā fīl-duhūr al-sawālif* (Buch der Kategorieen der Kenntnisse und dessen, was sich in den vergangenen Zeitaltern begab) zugänglich, das nach dem Selbstzeugnis al-Masʿūdīs *Kitāb al-tanbīh wal-išrāf ed.* de Goeje S. 115 und 121 von allen seinen Werken am eingehendsten die Geschichte der griechischen

Wissenschaft behandelt zu haben scheint. Für dieses vermutliche Hauptzeugnis entschädigen — allerdings nur einigermaſsen — die jene drei Historiker ergänzenden Nachrichten bei al-Šahrastānī und nach Ṣāʿid. Daſs die biographischen Angaben über Aristoteles bei al-Šahrastānī nicht auf gelehrtengeschichtlicher, sondern auf allgemein historischer Überlieferung beruhen, ist schon in anderem Zusammenhange hervorgehoben worden. In hohem Grade charakteristisch hierfür ist das Auftauchen des chronographischen Ansatzes ولد فى أول سنة من ملك اردشير بن دارا d. h. „er wurde geboren im ersten Jahre der Regierung des Artaxerxes, Sohnes des Dareios" mitten in seinem kärglichen Excerpt. Aber auch Ṣāʿid steht in den Resten des biographischen Teiles seines Aristotelesartikels der älteren gelehrtengeschichtlichen Litteratur so ferne, wie in seinem ganzen Werke, das, wie es diese an Höhe des kulturgeschichtlichen Standpunktes und treffender Würdigung des Wesentlichen übertraf, an biographischem und bibliographischem Detail — wohl absichtlich — weit hinter ihr zurückblieb. Wir werden also auch hier kaum eine andere als eine allgemeinhistorische Quelle anzunehmen haben. Daſs Ṣāʿid auch die uns als ptolemäisch bekannte Geschichte, Aristoteles sei von Platon als *ὁ νοῦς* bezeichnet worden, mit erzählt hat, ist natürlich ganz bedeutungslos. Denn das Anekdötchen, in dem diese Bezeichnung eine Rolle spielt, ist ja gewiſs nicht eine Specialität des Ptolemaios, ebensowenig als es, wie Lippert S. 29ff. glauben machen will, erst specifisch neuplatonisch ist. Daſs aber die von Ṣāʿid und al-Šahrastānī benützten Historiker aus der nämlichen Quelle schöpften wie die übrigen, die ein wenig bei der Gestalt des Aristoteles verweilten, wird man, ohne dem Vorwurf der Willkür zu verfallen, wohl annehmen dürfen, da auch die leiseste Spur eines Widerspruches zwischen den verschiedenen Nachrichten fehlt.

Wir stehen somit fürs Erste vor drei nichtptolemäischen Quellenschriftchen über Aristoteles, dem handschriftlichen syrischen *γένος* eines Anonymus mit der nahe verwandten Nachricht Bar-ʿEβrōjōs, einem ausführlicheren arabischen *γένος*, dessen Reste bei al-Mubaššir und den von Isḥāq ibn Ḥunain abhängigen Quellen vorliegen, und dem kürzeren arabischen *γένος*, das die arabischen Historiker benützten. Es frägt sich: sind diese drei Formen orientalischer Biographie von einander unabhängig, oder sind sie verschiedene Zweige einer auf eine einzige griechische Quelle zurückgehenden Überlieferung? — Im letzteren Sinne würden wir uns zu entscheiden haben, wenn wir bei näherem Zusehen auf bestimmte charakteristische Eigentümlichkeiten stoſsen sollten, durch die unsere drei Überlieferungstypen zu einer einheitlichen und unauflöslichen Gruppe zusammengeschlossen würden. In der That sind nun derartige charakteristische Übereinstimmungen kaum zu verkennen.

Vergleichen wir das syrische *γένος* mit der historiographischen Überlieferung in arabischer Sprache. Hier wie dort wird der Vater des Philosophen, im Gegensatze zu Ptolemaios nicht auch seine Mutter, und Makedonien als seine Heimat genannt, der angeblichen Abstammung von Asklepios geschieht keine Erwähnung, das Alter des jungen Aristoteles beim Eintritt in die Schule Platons wird auf 17 Jahre angegeben, und in übereinstimmender Weise wird der Name der aristotelischen Schule mitgeteilt und erklärt, wobei die Ersetzung des dem Araber unverständlichen *Λυκεῖον* durch die populäre Vorstellung eines Schatten vor der glühenden Sonne bietenden رواق d. h. „Säulenganges", wie sie bei Ibn Chaldūn vorliegt, nicht überraschen dürfte. Wenn nur al-Šahrastānī die Dauer des Schülerverhältnisses zu Platon genau bezeichnet, so liegt darin wenigstens kein Gegensatz gegenüber dem Syrer, dessen flüchtige Skizze diesen Punkt übergeht. Freilich könnte man behaupten, auch alle jene Übereinstimmungen ergäben schliefslich nicht mehr als das Fehlen eines Widerspruches, noch nicht eine unbestreitbare Verwandtschaft des syrischen *γένος* und der Quelle der arabischen Historiker. Aber an einem Zuge fehlt es doch nicht, der in so hohem Grade charakteristisch ist, dafs wir ihn unbedenklich als Beweis für eine solche betrachten dürfen. Der weise Lehrer Aristoteles und der grofse König Alexandros sind der orientalischen Phantasie zwei untrennbare Gestalten. Als der Lehrer des sagenberühmten Dhūl-qarnain ist der Stagirite vom Gestade des Mittelmeers bis in die Steppen Turkestans und in die Grenzgebirge Indiens hinein vielen Tausenden vertraut, die vom Inhalt seiner Philosophie oder dem Umfang seiner litterarischen Thätigkeit nie ein Wort gehört haben. Als sein väterlicher Freund und Berater nimmt er Teil an dem Zauber, den die Gestalt des frühe hingerafften Weltbezwingers auf die Völker des Ostens ausübt seit den Tagen, da ein hellenistischer Jude den Gesamteindruck dieser Gestalt in den Worten zusammenfafste: *ἡσύχασεν ἡ γῆ ἐνώπιον αὐτοῦ*[1]). Man sollte glauben, der Aufenthalt des Aristoteles am makedonischen Königshofe müfste in jeder orientalischen Biographie den eigentlichen Mittelpunkt bilden, und gerade diesen Aufenthalt erwähnt das syrische *γένος* nicht nur nicht, es läfst für denselben gar keine Zeit im Leben des Philosophen, der unmittelbar nach dem Tode Platons seine Lehrthätigkeit in Athen beginnt. Die merkwürdige Thatsache wird erst durch eine Vergleichung der Historikerquelle begreiflich. Hier kam, wie wir aus al-Šahrastānī

---

1) *Μακκαβαίων* ᾱ cap. I 3. — Ein vorzügliches Gesamtbild von der Popularität der Gestalt des grofsen Makedonen und seiner Geschichte im späteren Orient giebt die kurze Zusammenstellung von Budge in der Introduction zu *The life and exploits of Alexander the Great* u. s. w. I S. XX—XXIV.

sehen, der Prinz zum Philosophen, nicht dieser zu jenem. Das syrische *γένος* erwähnt und kennt den Aufenthalt des Aristoteles nicht, weil die ausführlichere Quelle, aus der es ein Excerpt darstellt, gleich der Historikerquelle den Unterricht des Alexandros nach Athen ins Lykeion verlegte. Diese von aller anderen Überlieferung abweichende Auffassung ist denn aber doch so charakteristisch, als nur etwas sein kann.

Nicht minder klar ist auf der anderen Seite ein naher Zusammenhang zwischen dem syrischen und dem zuerst von Isḥ'āq ibn Ḥunain benützten arabischen *γένος*. Freilich die spärlichen auf Isḥāq zurückgehenden Reste gestatten zunächst überhaupt keinen Vergleich. Aber um so lehrreicher ist ein solcher mit al-Mubaššir. Nächst der Nichtkenntnis einer Thätigkeit des Philosophen am makedonischen Königshofe ist wohl für das syrische *γένος* am bezeichnendsten die Thatsache, dafs es die Entfernung des Aristoteles von Athen, um dem Tode des Sokrates zu entgehen, noch in die Lebenszeit Platons verlegt und die letzte Reise des Philosophen, wie, nach Justinos Martyr, *cohortatio ad Graecos* 36, Prokopios, *de bello Gothico* VI 6 und Gregorios von Nazianz *contra Iulianum* I 72 zu schliefsen, thatsächlich auch eine griechische Quelle, mit dem Wunsche Ebbe und Flut zù studieren, motiviert. Ursprünglich ist natürlich nur der zweite Zug. Der erste verdankt seine Entstehung einer echt syrischen Confusion. Irgendwoher hörte der Verfasser unseres kleinen *γένος* etwas von einem Fortgehen des Aristoteles aus Athen, das in der Furcht vor dem Tode des Sokrates seinen Grund hatte. Die letzte Entfernung von dem Schulorte fand er in seiner Hauptquelle anders begründet, und so legte er die Furcht vor dem Tode des Sokrates und die an sie anschliefsende Reise in die Zeit dieses Todes selbst. Dunkle Kunden von einem Schülerverhältnis des Aristoteles zu Sokrates, wie es griechische *γένη* und die translatio latina behaupten, und von der durch Diogenes Laërtios II 10, 106 bekannten Erzählung des Hermodoros, die Sokratiker hätten nach dem Tode des Meisters Athen verlassen *δείσαντες τὴν ὠμότητα τῶν τυράννων*, werden dabei mit im Spiele gewesen sein. Die chronologische Widersinnigkeit seiner Darstellung war dem biederen Syrer natürlich unbekannt. Wir können mithin auch nur den zweiten Zug unter Umständen anderswo wiederzufinden erwarten. Ihm begegnen wir aber in der That unter den nicht von Ptolemaios abhängigen Stücken al-Mubašširs. Aber noch ein zweites dieser Stücke kehrt und zwar geradezu wörtlich gleichlautend bei dem Syrer wieder. Das ist die Aufzählung der bedeutendsten Schüler des Aristoteles, der selbstverständlich die zwei erst später auch hierher versetzten Amanuenses des Theophrastos, Herminos und Aischylos, von Hause aus fremd sind.

Doch sogar von dem der Historikerquelle mit dem syrischen *γένος* gemeinsamen Charakterzug finden wir eine Spur bei al-Mubaššir und von ihm denn auch in den von Isḥāq abhängigen Quellen, Ibn al-Nadīm und Ibn Abī Uṣaibiʿa. Diese beiden bemerken im Anfange des nichtptolemäischen Anhanges von dem Philosophen: صار الى أثينية d. h. „er ging nach Athen“. Beide berichten hieran anschliefsend von der Schulgründung im Lykeion, aber nur Ibn Abī Uṣaibiʿa bezeichnet die neue Unterrichtsstätte als الذى ذكرناه d. h. „die oben erwähnte“. Al-Mubaššir vollends weifs an der entsprechenden Stelle nur von der Schulgründung, nicht ein Wort von der Rückkehr nach Athen. Diese Differenzen zeigen deutlich, dafs hier in der Notiz von der Rückkehr nicht ein Zug der Urquelle, sondern ein harmonisierender Zusatz Isḥāqs zu derselben vorlag. Die bei Isḥāq ibn Ḥunain und al-Mubaššir benützte nichtptolemäische Biographie erwähnte bei der Lösung des Verhältnisses zwischen Aristoteles und seinem königlichen Schüler die Rückkehr des Ersteren von Pella nicht, hatte also auch seine Abreise nach Pella nicht erwähnt. Sie berichtete ausdrücklich von dem Unterricht, den der grofse König bei dem Philosophen genofs, sagte aber nicht mit dürren Worten, dafs er ihn in der Heimat genofs, weil sich das für sie von selbst verstand. Genau dies mufs nun aber auch für die griechische Urquelle der historiographischen Überlieferung und des syrischen *γένος* angenommen werden. Denn nur bei dieser Annahme wird es begreiflich, wie — auf syrischem Boden natürlich erst — die unhistorische Vorstellung von einem Unterricht, den Alexandros im Lykeion genossen hätte, sich bilden konnte. Erst mufste der Unterricht in Pella vergessen sein, bevor derjenige in Athen erfunden wurde.

Unverkennbar bilden so unsere drei Quellen eine einheitliche Gruppe, deren einzelne Glieder erst durch einander und in Verbindung mit einander voll verständlich werden. Sie sind lediglich verschiedene Vermittler einer einzigen syrisch übersetzten griechischen Biographie. Die noch zu beantwortende Frage lautet: In welcher Beziehung stehen im einzelnen die erhaltenen Niederschläge derselben zu dieser Biographie und zu einander?

Die Beantwortung ergiebt sich sehr einfach bezüglich des syrischen *γένος* und der historiographischen Überlieferung. Dafs das anonyme *γένος* nicht wie dasjenige des Pseudo-Ammonios getreue Übersetzung eines griechischen, sondern ein Excerpt aus einem schon vorhandenen syrischen Texte ist, springt in die Augen. In der Vorstellung vom Unterricht des Alexandros im Lykeion und in der Vermengung der *γραφὴ ἀσεβείας* des Jahres 323 mit dem Ende des Sokrates im Jahre 399 haben wir zweifellos nicht mehr griechische

Entstellungen der Überlieferung bei dem Anonymus kennen gelernt. Ja nicht einmal seine syrische Vorlage kann unmittelbar aus dem Griechischen geflossen sein. Enthielt doch bereits sie wenigstens die erste dieser beiden Entstellungen, wie die historiographische Überlieferung darthut, deren Quelle jene Entstellung mit dem Syrer teilt, ohne, da sie die von diesem nicht gemachte Angabe über die Dauer des Schülerverhältnisses bot, von ihm selbst abhängig sein zu können. Eine und dieselbe Überarbeitung der syrischen Übersetzung des griechischen Originales hat einerseits ein Syrer für das erhaltene syrische, andererseits ein Araber für das arabische *γένος* benützt, aus dem die arabischen Historiker schöpften. Unter den von dem Letzteren abhängigen Zeugen schliefsen sich dann augenscheinlich wieder die beiden mittelbaren, Ṣāʿid und al-Šahrastānī, zu einer engeren kleinen Gruppe zusammen. Die von ihnen ausgeschriebene historische Quelle bot mehr als die erhaltenen. Man wird mit einiger Wahrscheinlichkeit in ihr etwa das *Kitāb funūn al-maʿārif* u. s. w. al-Masʿūdīs vermuten können.

Etwas verwickelter gestaltet sich die Beantwortung der Frage nach dem Verhältnis zwischen Isḥāq ibn Ḥunain und al-Mubaššir. Von den auf Ptolemaios zurückgehenden Stücken hat Lippert in der Aristotelesbiographie al-Mubašširs eine Reihe solcher unterschieden, in denen er neuplatonische Geistesrichtung als herrschend erkennt. Das gröfste und wichtigste dieser Stücke, jetzt mit einigen ptolemäischen Flicken durchsetzt, giebt die Geschichte des Philosophen von seinem achten Lebensjahre bis zur Gründung einer selbständigen Schule im Lykeion. Wir müssen uns zunächst die Frage vorlegen, ob auch dieses Stück der schon von Isḥāq benützten Quelle entstammt oder nicht, mit anderen Worten, ob bei al-Mubaššir Reste von nur zwei oder Reste von drei ursprünglich selbständigen Aristotelesbiographen vorliegen. Die Antwort kann nicht zweifelhaft sein, wenn wir zusehen, wie sich in jenem Stücke al-Mubašširs, und wie sich in dem mit der Vorlage Isḥāqs auf das nämliche griechische Original zurückgehenden syrischen *γένος* die Trennung des Stagiriten von der platonischen Schule vollzieht. Für den Syrer ist die Bekanntschaft mit Speusippos charakteristisch, den Xenokratos kennt er nicht. Al-Mubaššir vertritt ganz die neuplatonische Auffassung, die, den Speusippos völlig vergessend, unmittelbar den Xenokrates und Aristoteles als ebenbürtige Nachfolger an Platon anschliefst. Bei dem Syrer teilt sich Aristoteles zuerst in die Leitung der platonischen Schule mit Speusippos, um bald genug völlig aus ihrem Verbande auszutreten, und eine neue Schule, diejenige der *Περιπατητικοί* zu gründen. Bei al-Mubaššir findet ein wirklicher Austritt aus der alten Schule überhaupt nicht statt; wieder in echt neuplatonischer Weise erscheinen Lykeion und Aka-

demeia als bloſse Äste desselben Stammes, als zwei gleichmäſsig platonische Schulen, dort setzt Aristoteles, hier Xenokrates die Tradition des einen Meisters fort; der Name περιπατητικοί aber ist ein schon auf Lehren Platons beruhendes Erbteil beider Schulen. Schärfere Gegensätze sind beinahe nicht denkbar: auf der einen Seite wesentlich Geschichte, auf der anderen späte Tendenzdichtung. Haben wir somit zwei nichtptolemäische Biographieen neben der ihm durch Ibn al-Chammār vermittelten Biographie des Ptolemaios als Quellen al-Mubašširs zu unterscheiden, so erwächst die weitere Aufgabe, eine reinliche Grenzscheidung zwischen den Resten beider vorzunehmen. Sie ist keine schwierige. Mit zu dem groſsen neuplatonisierenden Stück gehört nach seiner ganzen Richtung der an die Schriftenübersicht sich anschlieſsende Abschnitt über einen von Platon gegen die Schriftstellerei seines Schülers geäuſserten Tadel und die Antwort des Letzteren, gehört dann natürlich auch, was etwa in der äuſseren und inneren Charakteristik des Philosophen, die unmittelbar auf diesen Abschnitt folgt, an ursprünglich griechischem Gute steckt. Auf der anderen Seite hatten wir dem Anonymus Isḥāqs um ihres Wiederkehrens im syrischen γένος willen bereits stillschweigend die von der ptolemäischen abweichende Angabe über die Entfernung von Athen im Jahre 323 und die Angabe über die Schüler des Philosophen zu vindicieren. Daſs auch die auf die letztere folgende Bemerkung über die Nachfolge des Theophrastos in der Schulleitung ihm angehört, wird damit von vornherein wahrscheinlich. Gesichert wird es durch eine übereinstimmende nichtptolemäische Notiz bei Ibn al-Nadīm.

Wir haben zunächst den Anonymus Isḥāqs bei al-Mubaššir von einer zweiten nichtptolemäischen Quelle zu unterscheiden gelernt. Wir fragen nun, ob auch al-Mubaššir selbst diese beiden Quellen getrennt vorlagen, ob er gleich Isḥāq die ihm mit diesem gemeinsamen Stücke einer nichtptolemäischen Biographie unmittelbar aus einer arabischen Übersetzung des syrischen Textes genommen hat, oder ob sie ihm mit denjenigen der neuplatonischen Biographie zusammen durch eine arabische Mittelquelle geboten wurden. Es kann kaum einem Zweifel unterliegen, daſs wir das Letztere anzunehmen haben. Schon a priori ist es in hohem Grade unwahrscheinlich, daſs die syrisch-arabische Übersetzung, die Isḥāq an der Wende des 9. zum 10. Jahrhundert in Bagdād ausschrieb, noch nach der Mitte des 11. dem Alexandriner al-Mubaššir zugänglich gewesen sein sollte. Vergleichen wir dann die Reste des Anonymus bei al-Mubaššir mit den auf Isḥāq zurückgehenden bei Ibn Abī Uṣaibiʿa, so erscheinen die ersteren mit der Fülle und Gesprächigkeit ihrer Ausdrucksweise, ihrem echt semitischen Parallelismus von Sätzen und Satzgliedern, den abergläubischen Vorstellungen, die gelegentlich

einmal durchbrechen[1]), weitaus als die in höherem Grade orientalisierten. Hätte aber al-Mubaššir den Anonymus unmittelbar benützt, so müfsten sie viel eher in höherem Grade das griechische Colorit bewahrt haben als die durch Isḥāq ibn Ḥunain und al-Sidjistānī vermittelten bei Ibn Abī Uṣaibiʿa. Schliefslich ist es doch auch sehr bezeichnend, dafs al-Mubaššir von denjenigen Zügen des Anonymus, die der neuplatonischen Biographie widersprechen, nichts erhalten hat. Man wende nicht ein, er selbst könne ja diese Züge beseitigt haben, ihr Fehlen sei also für eine beide nichtptolemäische Biographieen verschmelzende Mittelquelle kaum beweisend. Mag immerhin zugegeben werden, die Speusipposgeschichte der einen Quelle könnte durch al-Mubaššir selbst der Xenokratesgeschichte der anderen geopfert sein, ein anderer Zug vorsichtiger Harmonisierung ist zu fein für einen Compilator, der keinen Anstofs daran nahm, erst den Tod des Aristoteles zu erzählen und den Leser dann plötzlich wieder zu dem Höhepunkt seines Lebens zurückzuversetzen: Ibn al-Nadīm und Ibn Abī Uṣaibiʿa bezeichnen übereinstimmend, wo sie die Gründung der aristotelischen Schule im Lykeion nach dem Anonymus erzählen, diese Schule als diejenige der فلاسفة المشائين d. h. der *περιπατητικοί*, und die entsprechenden Äufserungen Ibn Chaldūns und des syrischen *γένος* lassen keinen Zweifel darüber, dafs sie hiermit einen echten Zug des Anonymus, nicht einen redaktionellen Zusatz Isḥāqs wiedergeben. Gerade dieser Zug fehlt nun aber bei al-Mubaššir, und in der That mufste er schlechterdings fallen, sollte zwischen dem Anonymus Isḥāqs und der neuplatonischen Biographie eine vollständige Harmonie hergestellt werden, denn der letzteren sind die *περιπατητικοί* eben nicht die Anhänger des Aristoteles im Lykeion, sondern gleichmäfsig die Mitglieder der beiden angeblich platonischen Schulen[2]). Nichts Anderes stand hier auf dem Spiele als die Fundamentalüberzeugung des neuplatonisch-orientalischen Synkretismus, dafs Platonismus und Aristotelismus nur zweierlei Ausdrucksweisen der einen und ewigen philosophischen Wahrheit seien. Jeder erkennt das heute, und auch in den besten

1) Dafs die Stagiriten gehofft hätten, die Nähe des — längst verwesten — Leichnams ihres grofsen Mitbürgers könne und werde ihre Geisteskräfte schärfen, hat sich natürlich ein Grieche nie beifallen lassen. Das ist Wiederhall christlicher Reliquienverehrung und der muhammadanischen Devotion vor den Mašāhid, den Todes- oder Begräbnisstätten der für die Lehre des Propheten oder das Recht der Familie ʿAlīs gefallenen Blutzeugen.

2) Dafs an einer anderen Stelle (S. 129. Lippert, *Studien* 14) die neuplatonische Biographie selbst das Lykeion als Lehrstätte der *περιπατητικοί* bezeichnet, widerspricht dieser Auffassung keineswegs. Da unmittelbar nachher das *αἴτιον* des Namens als eines auf beide platonische Schulen zutreffenden erzählt wird, ist hier jedes Mifsverständnis ausgeschlossen, als sei das Lykeion in anderer Weise oder in höherem Grade die Lehrstätte der *περιπατητικοί* als die Akademeia.

Zeiten syrisch-arabischer Philosophie, als ein al-Fārābī das platonische und das aristotelische System eingehend verglich, um ihre Harmonie nachzuweisen, werden es die Einsichtigsten erkannt haben. Ob aber al-Mubaššir noch der Mann war, um es zu erkennen, ist doch mehr als fraglich.

Welches kann nun die Mittelquelle gewesen sein, die ihm die beiden nichtptolemäischen Biographieen zu einer einheitlichen Lebensbeschreibung des Philosophen verschmolzen darbot? — Zweifellos war sie es, der er auch die Charakteristik entnahm, mit welcher er seinen Artikel abschliefst. Diese ist aber nicht zu trennen von einer ganzen Reihe ähnlicher, die, gleich ihr vorzüglich die äufsere Erscheinung der alten Weisen schildernd, durch sein ganzes Werk verstreut sind[1]. Die gesuchte Mittelquelle war also eine umfassende Geschichte von Philosophen und Ärzten, die al-Mubaššir bei seiner Compilation als eine der hauptsächlichsten Grundlagen immer wieder heranzog, also jedenfalls ein Werk, das denjenigen des al-Sidjistānī, Ibn Djuldjul, Ṣā'id an Bedeutung nicht nachstand. Aber jene vorwiegend auf Gestalt und Lebenshaltung der einzelnen Gelehrten gehenden Charakterschilderungen sind auch eine Specialität al-Mubašširs. Von allen uns bekannten Darstellungen der Gelehrtengeschichte basiert nur die seinige auf dem Werke, das sie enthielt. Insbesondere sind sie der mit Isḥāq ibn Ḥunain zusammenhängenden Tradition von Hause aus ganz fremd und nur aus der Arbeit al-Mubašširs in diejenigen Ibn Abī Uṣaibi'as und Ibn al-Qifṭīs gekommen. Jene Mittelquelle ist mithin auch ein trotz seiner Bedeutung frühe vergessenes, durch das Ta'rīch al-aṭibbā' des Isḥāq und die zu einem guten Teil wesentlich von diesem abhängigen Gelehrtengeschichten aus dem Ende des 10. und der ersten Hälfte des 11. Jahrhunderts verdrängtes Werk. Sie ist

---

1) Aufser von Aristoteles giebt er nämlich eine solche Charakteristik von Asklepios, Hippokrates, Sokrates, Platon, Ptolemaios und Galenos. Vgl. *Bocados d'oro* in Knusts *Mitteilungen aus dem Eskurial* S. 128. 164. 204. 316. 353 und Ibn Abī Uṣaibi'a I S. 16. 28. 47. 50. 87. Nicht hierher gehören die Personalbeschreibung Alexandros' d. Gr. (im arabischen Texte Meifsners *Z. D. M. G.* Bd. XLIX S. 604, Übersetzung ebenda S. 620. Vgl. *Bocados d'oro* a. a. O. 307, samt dem lateinischen, englischen und französischen Texte im Anhange S. 476 f.), die wörtlich aus Pseudo-Kallisthenes I 13 stammt, von wo sie auch in die syrische und äthiopische Version des Alexandrosromanes überging, und die Personalbeschreibung des problematischen ماهادرجيس (*Medagris* der *Bocados d'oro*. Mercurius? — Vgl. Steinschneider, Jahrbuch für romanische und englische Literatur Bd. XII S. 364), die nicht wie die übrigen mit biographischen Angaben verbunden ist und wahrscheinlich auf dem Titelbilde eines schon von Ḥunain (bei Löwenthal S. 158—164) berücksichtigten, durch al-Mubaššir aber unabhängig von ihm benützten كتاب ماهادرجيس, einer hermetischen Schrift orientalischer Mache beruht. — Vgl. Ḥunain a. a. O. S. 51 (im Anfange von Cap. III).

endlich ein Werk, dessen Verfasser wir schon eben als einen beim Harmonisieren verschiedener Berichte sehr vorsichtigen Schriftsteller und als durchgebildeten Vertreter der aristotelisch-neuplatonischen Philosophie kennen lernten. Alle diese Merkmale passen kaum auf ein anderes Buch als das durch Ibn Abī Uṣaibiʿa I 316 bezeugte *Kitāb sīrat al-ḥukamā'* (Buch des Lebens der Weisen) des Abū Bakr Muḥammad ibn Zakarījā al-Rāzī († 923 oder 932), dessen Titel Hadji Chalfa *ed.* Flügel *III* 640 in *Kitāb sīrat al-chulafā'* verdorben hat. Der grofse Arzt war ja kaum minder Philosoph, wie eine ganze Reihe kleinerer Schriften zur Logik, Physik und Metaphysik lehren, deren Titel, von Ibn Abī Uṣaibiʿa und Ibn al-Qifṭī aufgeführt, teilweise auf einen verhältnismäfsig hohen Standpunkt und ein vielseitiges wissenschaftliches Interesse ihres Verfassers hinweisen[1]). Speciell mit der Welt neuplatonischen Denkens vertraut zeigte er sich in seinen Arbeiten über Proklos, Porphyrios, Anebo und den Commentar des Plutarchos zum platonischen Timaios[2]). Dafs ihm philosophengeschichtliche Studien nicht ferne lagen, beweist eine doxographische Schrift über Astrologie[3]),

---

1) Wir hören von einer Synopsis der aristotelischen Physik und einer solchen der aristotelischen Logik, mit *'Αναλυτικὰ πρότερα Ᾱ* cap. 7 abbrechend, von einem Werke über den Stoff der *'Αναλυτικὰ ὕστερα* in 2 Bb., aber — um minder Wichtiges zu übergehen — auch von einem كتاب فى العلم الالهى على رأى افلاطون d. h. einem Buche der Theologie im Sinne Platons, mehreren Schriften zur Psychologie und vor allem von einer stattlichen Zahl metaphysischer und physikalischer Specialschriften zum Teile in Form von Streitschriften namentlich gegen ʿAlī ibn Šahīd al-Balchī. In erster Linie sind es hier die grofsen Probleme der Materie, der Ewigkeit oder Geschaffenheit der Welt, der Weisheit des Schöpfers, die den grofsen Arzt in mehreren Arbeiten beschäftigen. Daneben erscheinen einzelne konkrete Fragen der Astronomie, Kosmophysik, Mineralogie, wie solche der rationalen Theologie (كلام) als Gegenstände seines Studiums und seiner Schriftstellerei. Das Nähere wäre nur durch umständliche Detailuntersuchnng festzulegen, da bei Ibn Abī Uṣaibiʿa und Ibn al-Qifṭī mehrfach Doubletten vorzuliegen, d. h. verschiedene *πίνακες* verschmolzen zu sein scheinen, Ibn al-Nadīm aber einen von al-Rāzī selbst verfafsten Katalog seiner Werke nur unvollständig benützen konnte, wie seine Schlufsworte *Fihrist* I 306 تم ما وجد من فهرست الرازى d. h. „zu Ende ist, was sich vom Kataloge al-Rāzīs finden liefs“ andeuten. Schlechterdings erforderlich wäre die Heranziehung des entsprechenden Kataloges von al-Bīrūnī in cod. Lugd. Batav. Golius 133 S. 33 ff. und der Angaben al-Rāzīs selbst in كتاب السيرة الفلسفية (= كتاب فى سيرته ?) cod. Mus. Brit. Arab. 426, über die Steinschneider, *Beihefte* V S. 30 zu vergleichen ist.

2) Vgl. die arabischen Titel كتاب فى الشكوك التى على برقلس, كتاب فى نقض كتاب انابو الى فرفوريوس فى شرح مذاهب ارسطاليس فى العلم الالهى; كتاب تفسير كتاب فلوطرخس فى تفسير كتاب طيماوس *Fihrist* I 300 f., bei Ibn Abī Uṣaibiʿa I 317. 319 und Ibn al-Qifṭī.

3) مقالة فى مقدار ما يمكن ان يستدرك فى احكام النجوم على رأى

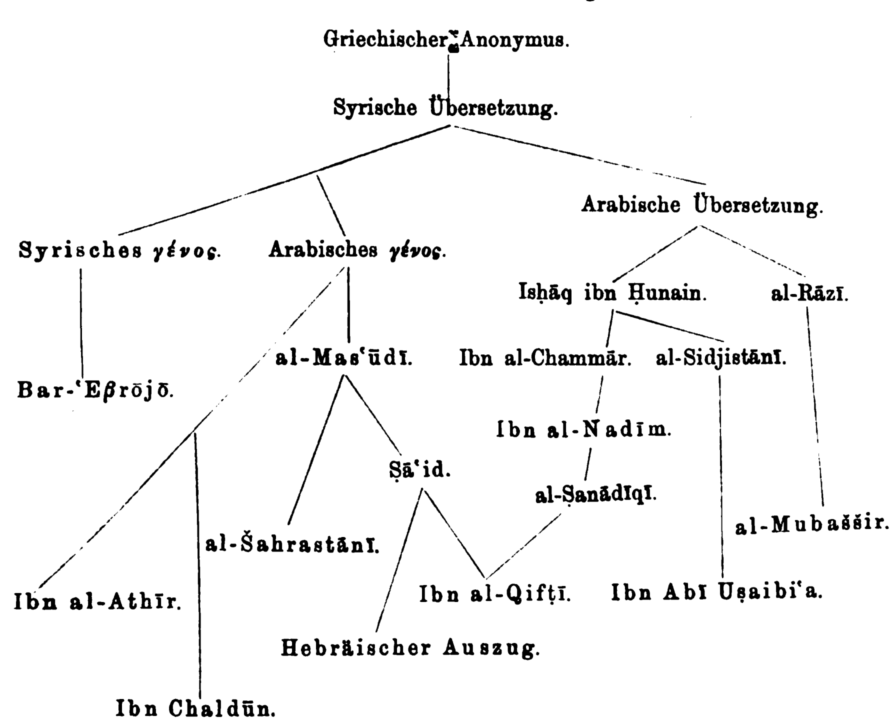
und geschichtlichen Inhaltes war denn auch zweifellos das Buch über das Leben der Weisen, das von jener Anführung bei Ibn Abī Uṣaibiʿa abgesehen völlig verschollen ist[1]).

Nur mit einem Worte ist hier endlich auch Bar-ʿEβrōjōs nochmals zu gedenken. Er weiſs, wie es scheint, nichts von einer vorübergehenden gemeinsamen Schulleitung des Speusippos und Aristoteles. Aber bei der Kürze seiner auf den Anonymus Isḥāqs zurückgehenden Notiz und bei der Ungewiſsheit, durch die Hände wie vieler älterer Historiker sie erst gegangen ist, genügt dieser Umstand kaum, um für sie allein die Annahme einer von dem erhaltenen syrischen γένος verschiedenen Quelle zu rechtfertigen. Das Ergebnis unserer Untersuchung läſst sich also wenigstens mit einiger Wahrscheinlichkeit in folgendem Stemma zusammenfassen:

الفلاسفة الطبيعيين ومن لم يقل منهم ان الكواكب احياء (*Tractatus de eo quod assequi potest ex astrologia secundum placita philosophorum naturalistarum et eorum, qui astra viva esse negant* bei Wüstenfeld, *Geschichte der arabischen Ärzte* S. 47). *Fihrist* I S. 302. Ibn Abī Uṣaibiʿa I 319. Eine noch umfassendere doxographische Arbeit — etwa nach Qustā ibn Lūqās Übersetzung des Pseudo-Plutarchos? — war vielleicht كتاب الآراء الطبيعية d. h. „Buch der physischen Meinungen". *Fihrist* I 301. Ibn Abī Uṣaibiʿa I 320.

1) Wofern nicht etwa mit dem „*Leben der Weisen*" das كتاب في الكواكب السبعة في الحكمة d. h. „Buch über die sieben Sterne in der Weisheit" identisch ist, das ebenfalls Ibn Abī Uṣaibiʿa I 319 erwähnt. Auffällig ist es mindestens, daſs es gerade sieben griechische Weise sind, bei denen eine mit Personalbeschreibung verbundene Biographie von al-Mubaššir zu al-Rāzī weist.

Anonymus Syrus (vgl. Syrische Texte ܒ f.).	Al-Mubaššir. — Al-Šahrastānī (vgl. Lippert, *Studien* S. 4—11).
Ferner andere πράξεις. — Aristoteles war der Sohn des Arztes Nikomachos, ein Stageirite von Geschlecht. Diese Stadt (Stageira) ist aber ein Ort des Landes Makedonien. Im Alter von 17 Jahren wurde er Schüler bei Platon, dem Philosophen, und, während er von ihm die Philosophie lernte, beschäftigte er sich in hervorragendem Maſse mit ihm. Da er sich aber vor dem Tode des Sokrates fürchtete, wanderte er von Athen aus und wohnte am Hellespontos. Als aber Platon	Al-Šahrastānī *ed. Būlāq* II 23 (Haarbrücker II 159): Ansicht des Aristoteles, Sohnes des Nikomachos, aus Stageira. Das ist der berühmte Chef, der erste Lehrer, der absolute Weise bei ihnen. Er wurde geboren im ersten Jahre der Regierung des Artaxerxes, Sohnes des Dareios. Als er ein Alter von 17 Jahren erreicht hatte, übergab ihn sein Vater dem Platon, und er blieb bei diesem rund 20 Jahre.



An diese schematische Darstellung der Überlieferungsgeschichte schliefse ich unmittelbar die Übersetzung der erhaltenen Reste und Nachklänge der anonymen Biographie an.

Ibn Abī Uṣaibi'a. — Bar-'Eβrōjō.

Ibn al-Nadīm.—Ṣā'id vgl. *Fihrist*, ed. Flügel S. 246 ff.).

Al Gazzālī, *Ethik* (*in der hebräischen Übersetzung des* Abraham bar Chisdai) *ed.* Goldenthal 2: *Es sagt* Ṣā'id: „Aristo d. i. Aristoteles, der Sohn des Sehers Nikomachos, der von der Sekte des Griechen Pythagoras war. Er war der Lehrer des Makedonen Alexandros, und er war ein Schüler Platons und hörte dessen

Die Historiker.

Ibn al-Athīr *ed. Būlāq* I 101: Aristoteles war einer der ausgezeichnetsten und arbeitsamsten Weisen, und Alexandros pflegte seine Meinung einzuholen, und er hatte die Weisheit von Platon empfangen. — Al-Mas'ūdi *Kitāb murūdj al dhahab ed.* Meynard-Courteille II 250: Sein Lehrer war

Anonymus Syrus.

gestorben war, übernahm Speusippos, weil er sein Neffe war, die Schule Platons, und er schickte, den Aristoteles kommen zu lassen, damit er sich an die Spitze der Schule Platons stelle. Nachdem er aber einige Zeit an der Spitze gestanden hatte, sonderte er sich zuletzt im Lykeion ab und, nachdem er dort seine Schule begründet hatte und als Haupt einer anderen Sekte aufgetreten war,

Al-Mubaššir. — Al-Šahrastānī.

Ibn Abī Uṣaibiʿa. — Bar-ʿEβrōjō.

Bar-ʿEβrōjō *Chronic. Syr. ed.* Bedjan S. 33: Platon aber starb im Alter von 82 Jahren, und es folgte ihm nach sein Neffe Speusippos und mit nichten Aristoteles, da er, obgleich sein Schüler, mit seiner Sekte nicht übereinstimmte.

Ibnal-Nadīm—Ṣāʿid.

Vorträge und saſs vor ihm. Etwa 20 Jahre lang goſs er Wasser auf seine Hände und Platon pflegte ihn zu erheben und ihm Lob und Anerkennung und die Krone der Gröſse über seine (anderen) Schüler zuteil werden zu lassen und ihn ὁ νοῦς zu nennen".

Die Historiker.

Aristoteles, der Weise der Griechen; das ist der Verfasser des Buches der Logik und der Metaphysik, ein Schüler Platons, und Platon ist ein Schüler des Sokrates.—*Kitāb al tanbīh wal-išrāf ed.* de Goeje 116: Zwischen ihm und seinem Lehrer Aristoteles, dem Sohne des Nikomachos, dem Verfasser der logischen und anderer Bücher. Die Übersetzung von Aristoteles ist: das vorzügliche Frühstück, man sagt auch: der an Vortrefflichkeit Vollkommene, weil Aristo die Vortrefflichkeit und Teles vollkommen heiſst, und die Übersetzung von Nikomachos ist der Sieger im Streite. *ibid.* S. 180: Athen das ist die Stadt des Aristoteles, Sohnes des Nikomachos. *ibid.* S. 120: Aristoteles ist ein Schüler Platons. — Ibn Chaldūn *Prolégomènes ed.* Quatremère III 212 (de Slane III 231): Das ist Aristoteles der Makedone, aus Makedonien, einem Lande des byzantinischen Reiches, einer der Schüler

Anonymus Syrus.

wurden von diesem Orte auch seine Anhänger **περιπατητικοί** genannt, weil er, indem er im Lykeion auf und ab ging, den Anderen Vorträge zu halten pflegte.

Al-Mubaššir. — Al-Šahrastānī.

ibid. II 25 (Haarbrücker II 184): Sein Vater übergab ihn dem Weisen Aristoteles, der in der Stadt Athen weilte, und er verweilte 5 Jahre bei ihm, von ihm die Weisheit und Bildung lernend, bis er das schönste Ziel erreicht und von der Philosophie sich mehr angeeignet hatte als die übrigen Schüler. Da berief ihn sein Vater zurück, als er sich von einer Krankheit befallen fühlte, die ihm Furcht einflöfste.

Al-Mubaššir: Als Philippos gestorben und sein Sohn Alexandros nach ihm König geworden war und von Makedonien zur Bekriegung der Völker aufbrach und die Länder Asiens eroberte, begann Aristoteles, sich von der Welt zurückzuziehen und sich von dem Zusammenhange mit den Angelegenheiten der Könige frei zu machen

Ibn Abī Uṣaibiʿa. — Bar-ʿEβrōjō.	Ibn al-Nadīm—Ṣāʿid.	Die Historiker.
		Platons. — *ed. Būlāq* II 188: Und sein Lehrer war Aristoteles. Dieser gehört zu den Griechen. Sein Wohnsitz war Athen, und er war der Gröſste der Weisen von Charakter und beseelt von reinen Zielen. Er erwarb die Weisheit von Platon, dem Griechen, und pflegte die Weisheit zu lehren, indem er unter einer Säulenhalle spazierte, die ihm Schatten bot vor dem Strahl der Sonne, und er nannte seine Schüler die „Spazierenden“.
Ibn Abī Uṣaibiʿa: Und als Philippos gestorben und Alexandros nach ihm König geworden war und aus seinem Lande zur Bekriegung der Völker aufbrach und die Länder Asiens eroberte, begann Aristoteles damit, sich von der	Ibn al-Nadīm: Man sagt, als Philippos aus dieser Welt geschieden und Alexandros nach ihm König geworden war und sich zur Bekriegung der Völker anschickte, habe sich Aristoteles frei gemacht und von der Welt zu-	

Anonymus Syrus. | Al-Mubaššir. — Al-Sahrastānī.

und gründete die *erwähnte* Lehrstätte und fing an, sich zu bekümmern um die Menschen fördernde Einrichtungen und um die Unterstützung der Schwachen und die Verheiratung der Unvermählten und die Ernährung der Waisen und die Unterstützung der sich des Lernens und des Strebens nach Bildung Befleifsigenden, wer sie auch waren und welche Art der Bildung oder Wissenschaft sie sich anzueignen suchten, und um ihre Ausstattung mit Stipendien zu diesem Zwecke und um die Wohlthätigkeit gegen die Armen und die Befestigung förderlicher Zustände in den Städten. Er baute die Stadt Stageira wieder auf, und er war es, der dem Volke von Stageira seine Gesetze gab. Er war grofs an Ansehen unter den Menschen und von den Königen wurden ihm bedeutsame Ehrenbezeugungen und hohe Stellungen zu Teil, und nach seinem Tode überführte das Volk von Stageira seinen verwesten Leichnam. Sie sammelten seine Gebeine und setzten sie in einem ehernen Gefäfse bei und begruben sie an dem Orte, der ὁ Ἀριστοτέλειος heifst, und sie bestimmten diesen Ort zum Versammlungsplatze, an dem sie sich versammelten zur Beratung wichtiger Dinge und dessen, was sie heftig bewegte, und sie suchten Erholung an seinem Grabe und ruhten bei seinen Gebeinen aus und, wenn ihnen etwas aus den Kategorieen der Wissenschaft und der Weisheitslehre zu schwierig war, kamen sie zu diesem Orte und liefsen sich an ihm nieder. Sodann erörterten sie, was ihnen vorlag, bis sie herausbrachten, was ihnen unklar, und sie zur Gewifsheit gelangten über das, was ihnen streitig war, und sie hegten die Ansicht, dafs ihr Kommen zu dem Orte, an dem sich die Gebeine des

Ibn Abī Uṣaibiʿa. — Bar-ʿEβrōjō.	Ibn al-Nadīm—Ṣāʿid.	Die Historiker.
Welt zurück zu ziehen und sich von dem Zusammenhange mit den Angelegenheiten der Könige und der Einmischung in dieselben frei zu machen *und ging nach Athen* und gründete die *im Früheren erwähnte* Lehrstätte, die den *περιπατητικοὶ φιλόσοφοι* zu eigen ist und fing an sich zu bekümmern um die Menschen fördernde Einrichtungen und um die Unterstützung der Schwachen und der Obdachlosen und die Verheiratung der Unvermählten und die Ernährung der Waisen und die Sorge für ihre Erziehung und die Unterstützung der sich des Lernens und des Strebens nach Bildung Befleifsigenden, wer sie auch waren und welche Art der Wissenschaft und Bildung sie sich anzueignen suchten, um ihre Ausstattung mit Stipendien zu diesem Zwecke und ihre Aneiferung und um die Wohlthätigkeit gegen die Armen und die Befestigung förderlicher Zustände in den Städten. Er baute seine Heimatsstadt, d. h. die Stadt	rückgezogen. Er *ging nach Athen und* gründete eine Stätte für den Unterricht, die Stätte nämlich, die den *περιπατητικοὶ φιλοσόφοι* zu eigen ist und fing an, sich zu bekümmern um die Menschen fördernde Einrichtungen und um die Unterstützung der Schwachen, und baute die Stadt Stageira wieder auf.	

Anonymus Syrus.	Al-Mubaššir.—Al-Sahrastānī.
	Aristoteles befanden, ihre Vernunft aufkläre und ihr Nachdenken glücklich wende und ihre Gedanken schärfe. Auch wollten sie ihn nach seinem Tode noch ehren und ihrer Trauer über seinen Heimgang Ausdruck geben und ihrem Leid angesichts des Schlages, der ihn getroffen hatte, und dessen, was sie an Quellen seiner Weisheit verloren hatten. — Er hatte viele Schüler, Könige, Königssöhne und Andere, darunter Theophrastos, Eu-
Er hatte aber bekannte Schüler, Theophrastos, Eudemos, Alexandros König der Makedonen und viele Andere.	demos, König Alexandros, *Herminos und Aischylos* und andere vortrefflichste Männer berühmt durch Wissenschaft, hervorragend durch Weisheit, bekannt durch Adel des Geschlechts, und es trat nach seinem Tode auf, um seine Weisheit zu lehren, die er hinterlassen hatte, und liefs sich auf seinem Lehrstuhle nieder und erbte seinen Rang der Sohn seiner Tante von mütterlicher Seite, Theophrastos gemeinsam mit zwei Männern, die ihn hierbei unterstützen und seine Amanuenses sein mufsten, der Eine Herminos, der Andere Aischylos mit Namen, und sie verfafsten viele Bücher über Logik und Weisheits-
Er entfernte sich aber zuletzt nach Chalkis in Euboia, und dort endete er sein Leben, während er Ebbe und Flut im Euripos von Euboia beobachtete.	lehre. — *Und er kam an den erwähnten Ort*, um Ebbe und Flut in der Meerenge Euripus zu beobachten, die bei Euboia liegt, und um hierüber ein Buch zu verfassen, und es ereilte ihn hier der Tod. —
Aristoteles lebte aber 68 Jahre.	Und Aristoteles starb im Alter von 68 Jahren.
Zu Ende ist die Geschichte oder das Lebensbild des Aristoteles.	

Ibn Abī Uṣaibiʿa. — Barʿ-Eβrōjō.	Ibnal-Nadīm—Ṣāʿid.	Die Historiker.
Stageira, wieder auf, und er hörte bis zum Ende nicht auf, liebenswürdig und bescheiden zu sein und Grofs und Klein, Mächtigen u. Geringen mit Wohlthaten zu begegnen und, was sein Eintreten in den Angelegenheiten seiner Freunde betrifft, so läfst es sich nicht beschreiben, *und es führt hierauf, was seine Biographen geschrieben haben, und ihrer aller Übereinstimmung in dem, was sie über die Güte des Aristoteles und seinen Lebenswandel schrieben.*	Und es folgte ihm in der Leitung des Unterrichtes nach Theophrastos, der Sohn seiner Schwester.	

3. Der Anonymus des al-Rāzī.

Die Biographie des Ptolemaios Chennos ist der arabischen Welt ausschliefslich durch die Vermittelung des Isḥāq ibn Ḥunain bekannt. Das anonyme γένος, das dieser mit ihr in seinem Ta'rīch al-aṭibbā' verschmolz, fanden wir unabhängig von ihm in weiten Kreisen der Litteratur wirksam. Die dritte der arabischen Lebensbeschreibungen des Philosophen, von denen wir Reste besitzen, ist ihm überhaupt nicht zu Gesicht gekommen, oder er hat sie bei der Zusammenstellung seines Materials absichtlich ignoriert. Das ist die von Lippert als neuplatonisch erkannte Biographie, die mit derjenigen des Anonymus Isḥāqs verschmolzen al-Mubaššir in einer Mittelquelle vorlag, in welcher wir das *Kitāb sīrat al-ḥukamā'* al-Rāzīs vermuten durften.

Ein verwandter syrischer Text läfst sich hier nicht wie bei den beiden anderen Quellenschriften der Araber über das Leben des Aristoteles dem arabischen zur Seite stellen. Auch an bestimmten Merkmalen, die wie bei der Biographie des Ptolemaios ohne alles Weitere die Abhängigkeit des arabischen von einem syrischen Texte bewiesen, fehlt es hier. Aber an solchen Merkmalen fehlte es auch bei dem Anonymus Isḥāqs, und doch stellte hier das erhaltene anonyme syrische γένος die Mittelstufe einer syrischen Übersetzung zwischen der arabischen und dem griechischen Originale aufser allen Zweifel. Es ist daher gewifs ein Gebot der Vorsicht, auch bei dieser dritten Biographie dieselbe Mittelstufe wenigstens als Möglichkeit ins Auge zu fassen. Wenn man jedoch bedenkt, dafs durchweg, so weit wir sehen, die Schriften des Aristoteles selbst wie Quellenschriften zur Philosophengeschichte den Arabern durch die Vermittelung syrischer Übersetzungen bekannt wurden, so wird die Annahme einer syrischen Grundlage für die neuplatonischen Nachrichten al-Mubašširs sogar entschieden wahrscheinlicher genannt werden dürfen als die entgegengesetzte. Genaueres würde sich freilich nur dann feststellen lassen, wenn auch hier eines Tages ein syrischer Paralleltext gefunden werden sollte. Nicht einmal darüber dürfte eine Vermutung leicht zu wagen sein, ob, die Existenz einer syrischen Übersetzung einmal vorausgesetzt, diese oder erst eine aus ihr geflossene arabische von al-Rāzī benützt wurde. Denn mindestens ausgeschlossen ist die Kenntnis des Syrischen bei dem Weitgereisten nicht.

Ebenso dunkel als ihr Schicksal im Orient bleibt der Ursprung dieser zweiten anonymen Biographie. Dafs der Orient sie in der Form eines ziemlich gedrängten γένος, und dafs er sie in dieser Form aus der Hand des Neuplatonismus erhielt, ist zweifellos. Ob aber diese Form die ursprüngliche war, ob das syrisch, beziehungsweise

arabisch übersetzte Schriftchen erst in späten neuplatonischen Kreisen entstanden, unmittelbar durch neuplatonischen Geist geschaffen war, oder ob es nur einen in jenen Kreisen umgehenden Auszug aus einem älteren und umfangreicheren *βίος Ἀριστοτέλους* bildete, möchte schon schwerer zu entscheiden sein. Die das Ganze beherrschende Anschauung von der wesenhaften Einheit der platonischen und aristotelischen Philosophie ist keineswegs erst Eigentum des Neuplatonismus. Schon für Antiochos von Askalon war sie ein Eckstein seines synkretistischen Systemes. Das geht deutlich aus Allem hervor, was wir namentlich durch Cicero über dieses wissen. Schon ihm waren *Ἀκαδημαϊκοί* und *Περιπατητικοί* von Hause aus eines und dasselbe (*de finibus* IV 2, 5), beider Lehre ein einziges *εἶδος φιλοσοφίας* (*academica priora* 4, 17), eine Unterscheidung für die Zeit der älteren Akademie allermindestens eine Unvorsichtigkeit (ebenda 6, 22), und mit Übergehung des Speusippos hier Xenokrates, dort Aristoteles der Fortpflanzer der einen platonischen Tradition (*academica posteriora* 5, 15. 44, 136. 45, 137). Dafs wir, wie Lippert S. 37 annimmt, schlechthin in der „*Zeit des Porphyrios*“ einen terminus post quem für die Entstehung unserer Biographie zu erkennen hätten, kann daher nicht zugegeben werden. Vollends dafs etwa Porphyrios selbst ihr Urheber sei, ist eine durch nichts begründete, völlig in der Luft schwebende Vermutung Lipperts a. a. O. Denn auf den von Wenrich S. 283 unter Porphyrios aufgeführten Titel كتاب اختصار فلسفة ارسطاطاليس d. h. „Buch der Epitome der Philosophie des Aristoteles“ hätte er sich zumal im Widerspruche zu einer entgegengesetzten Anschauung Steinschneiders besser nicht berufen. Wir kennen die arabischen Quellen Wenrichs, und, da jener Titel thatsächlich sich in keiner derselben findet, ist er ein für allemal in das Land des Mythos zu verweisen, — als eine der — ja keinegswegs seltenen — Ungenauigkeiten des ersten Versuches einer Darstellung der griechischen Studien des Orients, und, da Wenrich andererseits das *Fihrist* I 254 unter dem gleichen Titel verzeichnete Werk *περὶ Ἀριστοτέλους φιλοσοφίας* des Nikolaos von Damaskos nicht nennt, wird wohl geradezu eine Verwechselung mit diesem vorliegen.

Mit einem non liquet werden wir endlich auch von einer in jedem Falle stark verdorbenen Stelle des Anonymus scheiden, die zum Schlusse hier kurz erwähnt werden mufs, S. 128, zwölfte Zeile, in der Übersetzung. Wie die Worte al-Mubašširs lauten, werden hier Epikuros und Pythagoras als Beispiele philosophischer Opposition gegen Poësie, Rhetorik und Grammatik angeführt. Lippert wufste keine Vermutung auszusprechen, wie das entschiedene Quidproquo entstanden sein könnte. Es wäre nicht unmöglich, dafs ein syrischer oder arabischer Übersetzer einen griechischen Relativsatz falsch be-

zogen hätte, und dafs die beispielsweise genannten Namen von Rechts wegen an das unmittelbar vorhergehende المتشاغلين به d. h. „diejenigen, welche sich damit abgaben“ anzuschliefsen gewesen wären.

Dann könnte sehr wohl in أفيقورس ein إفيس und غورغس d. h. „Hippias und Gorgias“ zusammengefallen, فوثيغورس aber aus فروثيغورس d. h. „Protagoras“ verdorben sein, woran schon Lippert dachte, allerdings nur um diesen Gedanken — wie mir scheint, ohne durchschlagenden Grund — sofort selbst wieder abzuweisen. Aber freilich, eben mehr als eine beiläufige Vermutung will auch dieser Erklärungsversuch keineswegs sein.

Nach diesen Vorbemerkungen gebe ich der Vollständigkeit halber eine Übersetzung auch dieser nur in arabischem Texte erhaltenen Reste einer Aristotelesbiographie. Die Charakteristik des Philosophen, wie sie von al-Mubaššir ausgeführt wird, bleibt hierbei aufser Betracht, weil es doch zu fraglich ist, ob und welche griechische Überlieferungsreste in ihr enthalten sind[1]).

Al-Mubaššir

(vgl. Lippert, *Studien* S. 4—11).

Als er ein Alter von 8 Jahren erreicht hatte, brachte ihn sein Vater nach der Stadt Athen, die als die Stadt der Weisen bekannt ist, und er verweilte im dortigen Lykeion. Es gab ihn sein Vater in die Schule bei den Dichtern und Rhetoren und Grammatikern, und er blieb ihr Schüler 9 Jahre hindurch. Und es war der Name dieser Wissenschaft — zu verstehen: der Sprachwissenschaft — bei ihnen *ἡ ἐγκύκλιος*, weil alle Menschen ihrer bedürfen, da sie das Werkzeug und die Leiter zu jeder Weisheit und Vortrefflichkeit ist und zu der Klarlegung, durch die jede Wissenschaft realisiert wird. Nun gab es unter den Weisen solche, die die Wissenschaft der Rhetoren und der Lexikographen und der Grammatiker gering schätzten und diejenigen verdammten, welche sich damit abgaben, darunter Epikuros und Pythagoras (sic!). Sie meinten, dafs man ihrer Wissenschaft für die Weisheit in keiner Hinsicht bedürfe, weil die Grammatiker Lehrer für kleine Jungen und die Dichter Erfinder von Nichtigkeiten und Lügner und die Rhetoren Verläumder und Liebdiener und Wortfechter seien. Als dies Aristoteles zu Ohren kam, übernahm er ihre Vertretung und verteidigte die Grammatiker und Rhetoren und Dichter und verfocht ihre Sache und sagte: „Die Weis-

1) Denn mindestens möglich bleibt es, dafs die Personalbeschreibungen al-Rāzīs auf einem der von Hunain (bei Löwenthal S. 51) bezeichneten Codices mit byzantinischer Miniaturmalerei zurückgehen. Dafs diese aber sonderlich noch von alter prosopographischer Überlieferung beeinflufst gewesen sein sollten, ist höchst unwahrscheinlich.

heit kann ihre Wissenschaft nicht entbehren, weil die Logik das Werkzeug ihrer Wissenschaft ist.“ Auch sagte er: „Der Vorzug des Menschen vor den Tieren besteht in dem logischen Vermögen, und der wahre Mensch ist derjenige, welcher der treffendste ist in seinem λόγος und der geschickteste in der Darstellung dessen, was seine Seele erfüllt, die richtigste Wortstellung in seinem λόγος beobachtet und die schönste Auswahl des Lieblichen und Prägnanten bei ihm trifft, und weil die Weisheit der Dinge Edelstes ist, so ist es notwendig, daſs ihre Darstellung mittels des klarsten λόγος und der beredtesten Zunge und der gedrängtesten Ausdrucksweise geschehe, die weit entfernt ist von Unrichtigkeit und Irrtum, von Häſslichkeit des λόγος und von der Unschönheit sprachwidriger Wendungen und sprachlicher Unfähigkeit. Denn derartiges nimmt das Licht der Weisheit hinweg, schneidet die Mitteilung ab, verkümmert die notwendige Klarheit, verwirrt den Hörer, verdirbt den Sinn und läſst die Ungewiſsheit entstehen. Nachdem er nun die Wissenschaft der Dichter und Grammatiker und Rhetoren absolviert und sich völlig angeeignet hatte, wandte er sich zu den ethischen, politischen, mathematischen, physischen und theologischen Wissenschaften und widmete sich ganz allein Platon und wurde sein Schüler und Lehrling. Er stand damals im Alter von 17 Jahren, und dies geschah an einem Orte, namens Akademeia zu Athen, der Stadt der Weisen. — Er empfing seinen Unterricht aus dem Munde Platons selbst, und dieser überlieſs ihn nicht dem Unterrichte seines Schülers Xenokrates, wie er es mit Anderen that, wegen des mächtigen Eindruckes, den er auf ihn gemacht hatte.

Als Platon verschieden war, begab sich Aristoteles nach einem Orte in Athen, der Lykeion genannt wird, und gründete hier die Lehrstätte, die den περιπατητικοὶ φιλόσοφοι zu eigen ist. Es gehörte nämlich zu den Ansichten Platons: „die Übung des Körpers durch mäſsige Bewegung, um das Überflüssige von ihm abzulösen, ist wie die Übung der Seele durch die Weisheit“, damit er die beiden Fälle — der Übung der Seele und des Körpers vereinige. So empfahl er dies dem Aristoteles und Xenokrates, und diese pflegten die Schüler in der Weisheit zu unterrichten, indem Alle auf und ab gingen. Daher wurden sie und, wer sich ihnen anschloſs, als περιπατητικοί bezeichnet, und (zwar) blieb Xenokrates in der Akademeia, um daselbst die Lehre Platons zu lehren, und die gesamte Weisheit des Aristoteles und was er an Büchern über die Logik und sonst über die Weisheit verfaſste, gehört dem Orte an, an den er sich begeben hatte, und der Lykeion genannt wurde, und hier legte er sie zur Aufbewahrung nieder, und seine Weisheit und seine Bücher pflegten zu jener Zeit die Wissenschaft, die Wahrheit zur Antwort giebt und des Anhörens wert ist, genannt zu werden —.

Und Platon tadelte ihn deshalb, weil er die Weisheit an die Öffentlichkeit brachte und Bücher über sie verfaſste. Da antwortete er zu seiner Entschuldigung: „Was die Kinder der Weisheit und ihre Erben anlangt, so geziemt es sich nicht, daſs wir ihnen etwas vorenthalten, und was ihre Gegner und die Verächter anlangt, so gelangen sie nicht zu ihr, weil sie ihres Wesens unkundig sind und einen Widerwillen gegen sie haben und vor ihr zurückschrecken und sie ihnen zu schwierig ist, und, wenn ich diese Weisheit dargestellt habe, so habe ich sie zugleich uneinnehmbar befestigt, so daſs die Thoren nicht in sie eindringen und die Unwissenden nicht zu ihr gelangen und die Zerfahrenen ihrer nicht Herr werden können, und sie in eine Ordnung gebracht, die den Weisen keine Schwierigkeiten bietet und von der Leugner und Lügner keinen Vorteil haben."

SYRISCHE COMMENTARE
ZUR ΕΙΣΑΓΩΓΗ DES PORPHYRIOS.

Porphyrios war hellenisierter Syrer. Seine εἰςαγωγή, obwohl nach bestimmter Überlieferung im römischen Westen geschrieben, ist denn in ihrer Dürre und Trockenheit, der schmucklosen und stillosen Sachlichkeit des Ganzen und der bis zur Langeweile schematischen Behandlungsweise des Einzelnen ein echtes Kind syrischen Geistes. Durch die ganze Philosophie der Syrer begegnet uns immer wieder die Vorliebe mittelmäfsiger Köpfe für möglichst knappe und übersichtliche Kompendien wenn thunlich in der Form mehr oder minder systematisch geordneter ὅροι und διαιρέσεις. Es leuchtet ein, dafs ein Büchlein, wie dasjenige des Porphyrios an Chrysaorios, fast ausschliefslich aus Definitionen, Divisionen und Vergleichen bestehend, alle tiefer liegenden Fragen von vornherein abweisend und mit seiner schlichten und klaren Ausdrucksweise an Sprachkenntnis oder Übersetzungskunst verhältnismäfsig niedrige Anforderungen stellend, wie geschaffen erscheinen mufste, dem nicht eben hoch begabten Syrervolke die ersten Anfangsgründe griechischer Logik vertraut zu machen. In der That sehen wir es denn frühe eine hervorragende Bedeutung in der syrischen Studienwelt gewinnen und diese Bedeutung bis zum völligen Erlöschen wissenschaftlicher Bildung in der nestorianischen und jakobitischen Kirche Syriens behaupten. In dem Zeitraume von der Mitte des 5. bis zur Mitte des 7. Jahrhunderts ist die εἰςαγωγή mindestens dreimal syrisch übersetzt worden. Erläuterungsschriften aller Art, von ausführlichen Commentaren herab bis zu Inhaltsangaben und kurzen Vorbemerkungen, suchten ihren Inhalt dem Lernenden näher zu bringen. In allen gröfseren oder kleineren Gesamtdarstellungen der Logik, in allen Sammlungen von διαιρέσεις, ja, wie die durch Chᵉnān-Īšōʿ bar Sarōšwai vermittelten Auszüge bei Bar-Bahlūl beweisen, sogar in den Arbeiten grammatikalisch-lexikographischer Erudition fand sie einen Platz und die Stellung, die das kleine Buch von Anfang an in der arabischen Philosophie einnimmt, läfst erkennen, was es für den praktischen Unterrichtsbetrieb der von christlichen Syrern geleiteten Schulen war, aus denen Männer wie al-Kindī, al-Fārābī, al-Rāzī hervorgingen.

Gleichwohl besitzen wir so gut als gar keine litteraturgeschichtlichen Zeugnisse über die der Schrift seitens der älteren Syrer

zugewandte Erklärerthätigkeit. ʿAβd-Īšōʿ nennt keinen einzigen Commentar zur εἰςαγωγή. Die in arabischen Quellen erwähnten Erläuterungsschriften syrischer Christen gehören ausnahmslos erst dem 9. und 10. Jahrhundert an und scheinen durchweg arabisch abgefaſst gewesen zu sein. Eine einzige Nachricht bietet cod. Berol. Petermann 9. Die hier fol. 8b—36a erhaltene älteste Übersetzung der εἰςαγωγή war in einem älteren Exemplare mit einem Commentare verbunden. Noch jetzt sind im Texte die ursprünglich Text und Commentar trennenden Buchstaben ܦ und ܡ zu finden und die Subscriptio fol. 36a sagt ausdrücklich: ܟܕ ܚܣܝܪ ܦܘܫܩܐ ܕܥܒܝܕ ܠܚܣܝܐ ܡܝܬܪܐ ܘܦܝܠܘܣܘܦܐ ܚܣܝܢܐ ܪܒܢ ܪܘܦܐܝܠ d. h. „wobei der Commentar, verfaſst von dem trefflichen Mönch und ausgezeichneten Philosophen Rabban Rūβēl, fehlt.“ Der Schluſs dieser Subscriptio giebt die Jahreszahl 1571 Graecorum = 1260 n. Chr. Aber da diese fol. 112a hinter der Übersetzung von Ἀναλυτικὰ πρότερα Ā cap. 1—7 wiederkehrt, bezeichnet sie zweifellos die Zeit, in der die beiden Stücke der vorliegenden Handschrift abgeschrieben wurden, — aus einer Vorlage, die bereits den Commentar des Rūβēl nicht mehr enthielt. Es liegt also nicht nur kein Grund vor, etwa an den bei Assemani *Bibliotheca Orientalis* II 234 genannten Rabban Rūβēl, Schüler des jakobitischen Patriarchen Jōchannān des Kleinen († 1220 n. Chr.) zu denken, sondern dieser Gedanke verbietet sich geradezu, da ein von diesem Rūβēl verfaſster Commentar schwerlich schon kurz nach der Mitte des 13. Jahrhunderts wieder verloren gewesen wäre, nicht zu gedenken der inneren Unwahrscheinlichkeit, daſs ein syrischer Mönch des 13. Jahrhunderts noch sollte die εἰςαγωγή commentiert haben. Mit weitaus gröſserer Wahrscheinlichkeit lieſse sich an einen etwa drei und ein halbes Jahrhundert älteren Rūβēl denken, von dem al-Sidjistānī bei Ibn Abī Uṣaibiʿa II 135, auf eine Mitteilung des Jaḥjā ibn ʿAdī gestützt, berichtet, daſs ihn Mattā ibn Jūnas († 941) über κατηγορίαι und περὶ ἑρμηνείας gehört habe. Das wäre dann ein Aristoteliker des ausgehenden 9. Jahrhunderts.[1]) Aber freilich von einem solchen sind eher Arbeiten in arabischer als solche in syrischer Sprache zu erwarten und der in cod. Berol. Petermann 9 fehlende Commentar scheint doch wohl ein syrischer gewesen zu sein. Mit einer völlig klaren Nachricht haben wir es also auch hier jedenfalls nicht zu thun.

Aber während äuſsere Zeugnisse fehlen, reden glücklicher Weise

1) Auf dem Zeugnis al-Sidjistānīs beruht nach meiner Überzeugung auch die andere Erwähnnng Rūβēls bei Ibn Abī Uṣaibiʿa I 235, wo er gleichfalls als Lehrer des Mattā — neben Quwairī, einem sonst nicht näher bekannten Benjamin und Abū Jaḥjā al-Marwazī — erscheint und روفيل, für روبيل, ein-



die erhaltenen Reste syrisch-philosophischer Litteratur eine um so deutlichere Sprache. Ja, sie lassen uns noch sehr wohl den recht eigentlich für das gesamte philosophische Studium der Syrer typischen Entwickelungsgang verfolgen, den der syrische εἰςαγωγή-Commentar vom 5. bis zum 8. Jahrhundert nahm. Man begann mit selbständigen Arbeiten, die, wo nicht älter als der Commentar des Ammonios, der auf griechischem Boden mustergiltig und vorbildlich wurde, so doch noch von ihm völlig unabhängig sind. Das war die Zeit der ersten Blüte syrisch-griechischer Studien bis zur Aufhebung der nestorianischen Schule von Edessa. Dann kam die Epoche wörtlicher Übersetzungen aus dem Griechischen. Die εἰςαγωγή wurde mit Hilfe der an Ammonios anschliefsenden griechischen Commentare studiert und die naturgemäfs hierbei entstehenden Übertragungen solcher wurden als Quellen für logische Compendien in der Art der byzantinischen eines Joannes Damaskenos, Nikephoros Blemmydes, Georgios Pachymeres, Joannes Italos verarbeitet und gewannen namentlich durch die in den προλεγόμενα auseinandergesetzte Doctrin über Definition und Einteilung der Philosophie den weittragendsten Einflufs. Dafs wir hier die Syrer an Joannes Philoponos und den spätesten neuplatonischen Aristotelismus des monophysitischen Alexandreia anknüpfen sehen, weist darauf hin, dafs auf dieser Entwickelungsstufe die syrischen Monophysiten die Führung übernahmen, wir uns hier in der Sphäre des Sergios von Rīšʿain († 536) und der älteren Generationen des Klosters von Qēn-nešrē bewegen. Eine dritte Periode begann in der zweiten Hälfte des 7. Jahrhunderts. Der unheilbare Bruch zwischen der orthodoxen und der monophysitischen Kirche, mit dem die Unionsversuche des Herakleios endeten, die arabische Eroberung, der immer tiefere materielle und geistige Verfall des byzantinischen Reiches, das den Christen des Ostens weder äufseren Schutz gegen die arabische Invasion, noch einen innerlichen Rückhalt bot, der Sieg eines, profaner Wissenschaft fremden, wo nicht feindlichen, einseitig asketischen Geistes in den meisten syrischen Klöstern, das Alles wirkte zusammen, um die lebendige Verbindung syrischer Bildung mit dem griechischen Mutterboden aufzuheben. Ein rascher Verfall der griechisch-syrischen Studien, der nur vorübergehend durch die von arabischer Culturentwickelung bedingte glänzende Thätigkeit der Übersetzer des 9. und 10. Jahrhunderts noch einmal aufgehalten wurde, war die natürliche Folge. Auf unserem engeren Gebiete fand er seinen Ausdruck in dem Überhandnehmen handwerksmäfsigen Excerpierens und Compilierens. Zum Zwecke notdürftigster Text-

facher Druck- oder Schreibfehler ist. Bar-ʿEβrōjō berichtet weiter *Hist. dynast.* ed Ṣālḥānī S. 285, dafs Rūβēl und Benjamin jakobitische Mönche waren, ich weifs nicht, ob nach Ibn al- Qifṭī oder ob nach kirchlicher Tradition.

erklärung wurden die zusammenhängenden Commentare durch in den Text selbst eingeschobene oder am Rand der Handschrift beigefügte Scholien ersetzt. Wir besitzen solche Scholien noch zu *περὶ ἑρμηνείας* in den codd. Vat. Syr. 158; Paris. anc. fonds 161; Orient. Medic. Palat. 183/184. Ein Beispiel genau derselben Gattung auf einem ganz anderen Felde bilden die Randscholien eines Rabban Dānī'jel zu theologischen Schriften des Joannes Philoponos in cod. Vat. Syr. 144[1]), und zur *εἰςαγωγή* wird eine derartige Arbeit der „Commentar" des Rūβēl gewesen sein. In anderen Fällen hob man die paraphrastischen Bestandteile älterer Commentare aus, um sie zu einer fortlaufenden Sinnerklärung zu vereinigen, während auf die Worterklärung des Textes völlig verzichtet wurde und leicht genug wurde nun gelegentlich mit dem Commentare sogar der Text durch die neugeschaffene Paraphrase verdrängt, wie auf arabischem Boden in späterer Zeit die *Athīrīja* völlig an Stelle des Textes der *εἰςαγωγή* trat. Wo aber noch eine umfassende und eingehende Erklärung des Einzelnen unternommen wurde, da bestand sie in mechanischem Zusammenschweifsen von Scholienmassen verschiedenen Ursprungs und Inhalts. Im günstigsten Ausnahmefall entstand so noch ein der inneren Einheit entbehrendes Scholiencorpus von äufserlich beträchtlichem Umfange, in dem sich die letzten Niederschläge altsyrischer und griechischer Erklärung vereinigten. An der den Nachlafs einer besseren Zeit zerstückelnden und verdünnenden Thätigkeit werden sowohl Nestorianer als Monophysiten — wenn auch die Letzteren zunächst vielleicht in höherem Mafse — sich beteiligt haben.

Aus jeder dieser drei Entwickelungsphasen sind litterarische Reste erhalten. Der noch von Ammonios unabhängigen Studienperiode gehörte der Commentar des Prōβā an, von dessen zweitem Teile wir die paraphrastischen Partieen durch einen späteren Auszug besitzen. Die von der Schule des Ammonios abhängige Erklärung vertreten dürftige, wie es scheint unmittelbar aus dem Commentare des Ioannes Philoponos ausgehobene Bruchstücke in cod. Vat. Syr. 158 und zwei mit Hilfe von Commentaren zur *εἰςαγωγή* gefertigte logische Compendien, deren Reste im *K'ϑāβā δaδ'julogū* (Buch der Dialoge) des Severus bar Sakkū und im *K'ϑāβā δaϑ'chōmē* (Buch der Definitionen) des Bāzūδ erhalten sind. Der Periode des Verfalles entstammen die Scholiensammlung eines Anonymus Vaticanus

1) Auf wen die durchaus gleichartigen Randscholien der Handschrift zurückgehen, verrät fol. 49b eine ܠܡܐܡܪܐ ܕܪܒܢ ܕܢܝܐܝܠ überschriebene Vorbemerkung zu der Schrift *πρὸς Σέργιον περὶ μερῶν καὶ στοιχείων*. Die Scholien fanden sich jedenfalls schon im Archetypus unserer Handschrift und sind deshalb spätestens aus dem 8. Jahrhundert. Ist der Verfasser etwa Daniel von Ṣalach oder Daniel bar Mūšē? — Vgl. Wright *Short history* 159f. 162.

und die Paraphrase, der wir die Reste des Prōβā-Commentares zu verdanken haben.

Mit Ausnahme der hierher gehörigen Partieen bei Ruska *das Quadrivium aus Severus bar Sakkū's Buch der Dialoge* ist dieses gesamte Material noch unveröffentlicht. Die Handschriften, die bei einer Herausgabe in Betracht zu ziehen waren, sind die folgenden, die der Kürze halber weiterhin mit den vorgesetzten Siglen bezeichnet werden sollen:

V = cod. Vat. Syr. 158, Sammelhandschrift abgesehen von den zu Unrecht eingehefteten fol. 132. 133 rein philosophischen Inhaltes, von einem gewissen Isḥāq (genannt fol. 17b. 106a), wie es scheint, nach zwei älteren Handschriften — einem mit *Ἀναλιτικὰ πρότερα* Ā cap. 7 schliefsenden syrischen Organon und einer Sammlung von Schriften zur *εἰςαγωγή* — zusammengestellt, wahrscheinlich im 9. oder 10. Jahrhundert, und vermutlich im Jahre 1897 Graecorum = 1576 n. Chr. aus dem Orient nach dem Collegium neophytorum et transmarinorum (genannt fol. 1a) gebracht, beschrieben von St. Evodius Assemani *Bibliothecae apostolicae vaticanae codicum manuscriptorum catalogus Partis I tom. III* S. 306 f.

B = cod. Berol. Petermann 9 Sammelhandschrift zum weitaus gröfsten Teile philosophischen Inhaltes, geschrieben um das Jahr 1571 Graecorum = 1260 n. Chr., nach einer Bemerkung fol. 126b und einer zweiten auf dem linksseitigen Bindeblatt in der ersten Hälfte des 16. Jahrhunderts noch im Orient, später Eigentum des Collegium sancti Petri in monte aureo (San Pietro in Montorio zu Rom; — genannt fol. 4a), wahrscheinlich etwa gleichzeitig mit V aus dem Orient nach Rom gebracht, beschrieben von Sachau *Nestorianische Handschriften der Kgl. Bibliothek zu Berlin*, S. 321—335.

S_1 = cod. Berol. Sachau 226, moderne, wahrscheinlich 1882, von einem gewissen Elias Hōmō gefertigte Copie einer vermutlich im Besitze des Klosters der allerseligsten Jungfrau bei Alqōš befindlichen Sammelhandschrift philosophischen und grammatischen Inhaltes, die nach drei älteren Handschriften — Bruchstück eines syrischen Organon, Übersetzung der *τέχνη* des Dionysios Thrax, Sammlung von Schriften zu den *Ἀναλυτικὰ πρότερα* mit einem Anhange — zusammengestellt wurde, beschrieben von Sachau ebenda S. 335—338.

E = cod. Escur. Orient. 652, nach Casiri *Bibliotheca Arabico-Hispanica Escurialensis I* S. 195 ein *„codex Syriace conscriptus absque anni nota, quo continetur Aristotelis Organum et Porphyrii Isagoge in Aristotelem.“*

Dg = cod. Gotting. Orient. 18c, beschrieben von Rahlfs im *Verzeichnis der Handschriften im preufsischen Staate* Bd. I 464f.

Dl = cod. Mus. Brit. Hdd. 21454, beschrieben von Wright, *Catalogue of the Syriac manuscripts* u. s. w. S. 1165.

Do = cod. Bodl. Marsh. 528, beschrieben vou P. Smith *Catalogi codicum manuscriptorum bibliothecae Bodleianae pars sexta.* S. 642, sämmtliche drei Handschriften der Dialoge des Severus.

p = cod Paris. anc. fonds. 161, geschrieben von Abraham Echellensis im Jahre 1667, über den zu vergleichen Zotenberg *Catalogues des manuscrits syriaques et sabéens* u. s. w. S. 201 f.

m_1 = cod. Orient. Medic. Palat. 196, geschrieben von dem Metropoliten Moyses Mardenus, der 1553 vor Papst Julius III. das römisch-katholische Glaubensbekenntnis ablegte, über den zu vergleichen St. Evodius Assemani *Bibliothecae Mediceae Laurentianae et Palatinae codicum mss. orientalium catalogus* S. 337.

Als die weitaus wichtigsten Textesquellen erscheinen *V* und S_1. Diese sowie die für die *εἰςαγωγή* wichtigen Teile von *B* habe ich persönlich abgeschrieben und meine Abschriften mit den Vorlagen collationiert. Für die Dialoge des Severus konnte ich leider nur eine von Ruska für mich gefertigte Abschrift aus *Dg* benützen. Eine Collation mindestens von *Dl* wäre sehr erwünscht. Doch hat Ruskas Ausgabe des Quadriviums, die auch nur an sehr wenigen Stellen auf *Dl* Rücksicht nehmen konnte, wohl gezeigt, dafs ein leidlicher Text sich immerhin schon auf Grund von *Dg* geben läfst. Wertlos sind *p* und m_1, da beide Handschriften unmittelbar aus *V* abgeschrieben sind. Das ist zwar noch nicht durch Renan *De philosophia peripatetica* S. 30, 40, 47, wohl aber für *p* durch Zotenberg a. a. O. festgestellt worden. Für m_1 habe ich den Thatbestand bei Vergleichung mit meiner Abschrift von *V* als über jeden Zweifel erhaben erkannt. Über *E* habe ich leider eine bessere Nachricht, als sie die ungenügenden Angaben Casiris enthalten, bisher nicht erlangen können. Es bestehen drei Möglichkeiten. Entweder *E* ist gleich *p* und m_1 eine Abschrift von oder aus *V*, oder es gehört zwar demselben Typus wie *V* an, enthält also auch die Erklärungsschriften zur *εἰσαγωγή*, ist aber ein selbständiger Texteszeuge neben *V*, oder endlich die Angaben Casiris sind bei aller Düftigkeit doch genau und *E* enthält wirklich, wie sie andeuten, nur Übersetzungen von Texten, keine Erklärungsschriften. Für die letzte Annahme spricht der Umstand, dafs Casiri sagt: *„quis autem huius Syriacae versionis fuerit auctor, apud scriptores non invenio“.* Denn, wenn anders das mehr ist als eine ganz gedankenlose Redensart, sollte man denken, die *scriptores* d. h. doch wohl die litterarischen Zeugen —

Bar-ʿEβrōjō und bei Casiri Ibn al-Qifṭī — seien überhaupt nur in Betracht gekommen, weil die Handschrift selbst Übersetzernamen nicht nannte. Der Typus von *V* aber nennt solche, wenn gleich nicht immer die richtigen. Jeder Familienzusammenhang zwischen *V* und *E* wäre demnach ausgeschlossen. Die erste Annahme hat dagegen a priori das Meiste für sich. Aus dem Erbe des arabischen Spaniens wird ja die vereinzelte syrisch-philosophische Handschrift des Escurial gewiſs nicht stammen. Ist aber maurische Vermittelung des Unicums ausgeschlossen, so erscheint kaum mehr eine andere möglich als diejenige Roms, das im 16. Jahrhundert in so engen Beziehungen mit den syrischen Christen stand, und diese wird um so wahrscheinlicher, als auch *B* vorübergehend dem von Fernando und Isabella begründeten spanischen Nationalheiligtum auf dem Gianicolo gehörte, das also dem geistigen Leben der in Rom anwesenden Syrer nicht ferne stand. Diese Erwägungen lassen die Nichtbenützung von *E* als höchst wahrscheinlich irrelevant erscheinen. Denn nur in dem augenscheinlich weitaus unwahrscheinlichsten zweiten Falle würde eine Collation der Handschriften von Wert gewesen sein.

Soviel über die handschriftliche Grundlage unserer Texte. In litterar-geschichtlicher Beziehung ist im allgemeinen auf Wright, *A short history* S. 64 f. 228 ff. 260—263 und Duval *La littérature syriaque* S. 254. 261 f. 392. 406 f., für Prōβā und Bāzūd auf Hoffmann, *De hermeneuticis* S. 141—148. 151 ff., für Severus auf Martin, *De la Métrique chez les Syriens*, *Abhandlungen für die Kunde des Morgenlands.* VII, 2, S. 4—7. Merx, *Historia artis grammaticae apud Syros*, *Abhandlungen* u. s. w. IX, 2, S. 209—212 sowie die das Meiste erst ins richtige Licht rückenden „*Studien*“ von Ruska, *Zeitschrift für Assyriologie*, XII, S. 8—41. 145—181 zu verweisen. Die Bedeutung des Ioannes Philoponos für die Syrer wurde bisher überhaupt noch nie ins Auge gefaſst. Der verdienstliche auf Philoponos bezügliche Anhang zu Steinschneiders *Alfārābī* läſst hier gänzlich im Stich.

1. Der Commentar des Prōβā.

Es wird gegen das Ende des 3. Jahrhunderts gewesen sein, als Porphyrios das Büchlein über die πέντε φωναί an Chrysaorios sandte. Rund 200 Jahre später wurde die kleine Gelegenheitsschrift als unerläſsliche Einleitung in die Logik des Aristoteles anerkannt und als solche von den philosophischen Schulhäuptern in ihren Lehrvorträgen erläutert. Die Syrer scheinen den Griechen in einer so weitgehenden Wertschätzung der εἰςαγωγή nicht so sehr gefolgt, als vielmehr geradezu vorangegangen zu sein. Die älteste der erhaltenen Übersetzungen, die in *B* fol. 8b—36a vorliegt, scheint der berühmten Perserschule von Edessa, möglicherweise sogar der Feder ihres her-

vorragendsten Lehrers Hīβā zu entstammen. Daſs sie jedenfalls in die erste Zeit philosophischer Studien an nationalsyrischen Schulen hinaufreicht, geht aus der Terminologie, der ganzen Technik der Übersetzung und dem Umstande, daſs die griechische Vorlage noch durchgängig *θεοί* für späteres *ἄγγελοι* bot, mit Gewiſsheit hervor. Der nämlichen Periode gehört auch der älteste syrische Commentar an, von dem wir noch umfängliche Reste besitzen. Es ist derjenige, dessen Reste in S_1 fol. 4b—12b vorliegen, nach der Subscriptio verfaſst von Prōβā, Archiatros und Archidiakonos zu Antiocheia. Denn es unterliegt keinem Zweifel, daſs unser Commentator identisch ist mit dem „Philosophen“ Prōβā, aus dessen litterarischem Nachlasse wir noch drei weitere, unzweifelhaft auf die Zeit der Begründung griechisch-syrischer Profanstudien hinweisende Stücke besitzen: einen Commentar zu *περὶ ἑρμηνείας* vollständig in cod. Mus. Brit. Add. 14660 fol. 1a—46a, unvollständig in *B* fol. 124a—141a, und, soweit in der letzteren Handschrift vorhanden, herausgegeben von Hoffmann, *De hermeneuticis* S. 62—112, einen Commentar zu *'Αναλυτικὰ πρότερα* $\bar{A}$ cap. 1—7 in S_1 fol. 79a—87b. 55b—63b und einen Vorschlag zu ausreichender Bezeichnung der Zahlen durch die Buchstaben des Alphabets nach dem Vorbilde der Griechen in cod. Vat. Syr. 454 und cod. Berol. Sachau 156.

Um eine wirkliche Gewähr für das hohe Alter unseres Commentars zu erhalten, ist es notwendig etwas näher auf den Verfasser dieser Stücke, seine Person, seine Heimat und seine religiöse Überzeugung einzugehen. Weder griechische noch arabische Quellen erwähnen ihn. Es war lediglich eine durch eine falsche Lesart im *Fihrist* hervorgerufene Verwechselung mit dem um stark vier Jahrhunderte jüngeren Bischof Ibrāhīm al-Quwairī von Edessa, wenn Wenrich S. 200, Renan, *De philosophia peripatetica* S. 14 und Überweg, *Grundriſs der Geschichte der Philosophie. Berlin 1864.* II, 2. S. 48 bezüglich arabischer Quellen das Gegenteil annahmen. In der syrischen Litteratur findet sich die einzige sichere Erwähnung des Mannes bei ʿAβd-Īšōʿ in den Versen bei Assemani *Bibliotheca orientalis* III, 1. S. 85):

ܗܝܒܐ ܘܩܘܡܝ ܘܦܪܘܒܐ
ܡܢ ܝܘܢܝܐ ܠܣܘܪܝܝܐ .
ܟܠܗ ܟܬܒ̈ܐ ܡܦܫܩܢܐ
ܘܣܘܢܓܪܡܐ ܕܐܪܝܣܛܘ ܀

d. h. „Hīβā, Kūmī und Prōβā übertrugen aus dem Griechischen ins Syrische die Bücher des *ἐξηγητής* und das *σύγγραμμα* des Aristo[teles]“. Denn höchst zweifelhaft ist eine angebliche zweite Erwähnung. Msgr.

Giamil Generalprocurator des chaldäischen Patriarchen in Rom schreibt in seinem handschriftlichen Commentar zum Katalog des ʿAβd-Īšōʿ, von dem Einsicht zu nehmen er mir freundlich gestattete: ܩܘܡܝ ܘܦ
ܪܘܒܐ ܗܠܝܢ ܐܢܫܝܢ ܗܘܘ ܐܢܫܐ ܡܕܪܫܐ ܘܡܪܕܝܐ ܒܣܘܟܠܐ ܡܫܚܠܦܐ
ܘܡܕܥܬܐ. ܡܛܠ ܗܢܐ ܗܘܘ ܡܠܦܢܐ ܡܫܒܚܐ ܬܪ̈ܝܗܘܢ ܒܐܣܟܘܠܐ ܕܦܪ̈ܣܝܐ ܕܒܐܘܪܗܝ
ܡܕܝܢܬܐ ܒܙܒܢܗ ܕܡܪܝ ܗܝܒܐ ܐܦܣܩܘܦܐ ܘܗܘܘ ܬܘܒ ܠܗ ܥܕܪ̈ܐ ܒܡܦܩܢܘܬܐ
ܕܟܬ̈ܒܐ ܕܬܐܘܕܘܪܘܣ ܡܦܫܩܢܐ ܘܐܪܝܣܛܘܛܠܝܣ ܡܢ ܠܫܢܐ ܝܘܢܝܐ ܠܣܘܪܝܝܐ ܀
d. h. „Kūmī und Prōβā, die waren Leute geübt und bewandert in mancherlei Gelehrsamkeit und Wissenschaft. Deshalb wurden sie beide gefeierte Lehrer an der Perserschule in der Stadt Edessa zur Zeit des Mār Īhībā, des Bischofs, und wurden ferner seine Gehilfen bei der Übersetzung der Werke des Theodoros ὁ ἐξηγητής und des Aristoteles aus dem Griechischen ins Syrische.“ Giamil hat seinen Commentar zu einem guten Teil auf Grund orientalischer Handschriften zusammengestellt und einer solchen glaubt er auch diese Notiz entnommen zu haben. Aber da er in echt orientalischer Weise die benützten Quellen nicht jeweils in seinem Manuscript anmerkte, vermag er nun nicht einen Beweis der Richtigkeit dieser Annahme anzutreten. Ich fürchte, daſs ihn sein Gedächtnis täuscht und daſs er unbeeinfluſst oder beeinfluſst von Assemani seine Note einfach aus dem Texte ʿAβd-Īšōʿs heraus gelesen hat, was zweifellos schon Assemani a. a. O. begegnet ist. Sollte er aber wirklich eine von ʿAβd-Īšōʿ verschiedene handschriftliche Quelle gehabt haben, dann ist eben diese jünger als ʿAβd-Īšōʿ und hat ihrerseits ihre Weisheit divinando aus den Worten des Katalogisten herausgesponnen. In keinem Falle sieht die Notiz wie eine unabhängige Parallelnachricht zu derjenigen ʿAβd-Īšōʿs aus.

Somit fällt zunächst jedes wirkliche Zeugnis für einen Zusammenhang Prōβās mit der Schule von Edessa. Denn daſs aus den Versen ʿAβd-Īšōʿs ein solcher nur bei der harmlosesten Unvorsichtigkeit erschlossen werden kann, liegt auf der Hand. Daſs Kūmī und Prōβā gleich Hīβā in Edessa thätig oder gar etwas wie seine Amanuenses gewesen seien, würden diese Verse nicht einmal sagen, wenn sich mit Bestimmtheit aus ihnen die Gleichzeitigkeit der drei Männer folgern lieſse. Aber selbst dies geht nicht an, wie Hoffmann S. 141f. dargethan hat, ganz abgesehen von der durchgehenden Unzuverlässigkeit ʿAβd-Īšōʿs in chronologischen Dingen schon deshalb nicht, weil die ratio, die für diesen bei Zusammenstellung der drei Übersetzer maſsgebend war, lediglich in der ihnen gemeinsamen Doppelbeschäftigung mit Aristoteles und Theodoros von Mopsuestia zu suchen ist.

Wir haben demnach die Zeit Prōβās und damit das Alter unseres

Commentares auf mittelbarem Wege zu bestimmen. Wiederholen wir zunächst, was die grundlegende Untersuchung Hoffmanns in dieser Richtung ergeben hat. Der Zeitraum, innerhalb dessen syrische Übersetzungen des Theodoros von Mopsuestia gefertigt wurden, schliefst mit dem Ende des 5. Jahrhunderts. Im ersten Dritteil des 6. sammeln Mār-Āβā und Thomas von Edessa diese Übersetzungen, während sie die eigene Übersetzerthätigkeit den Schriften des Nestorius zuwenden.[1]) Schon die Thatsache einer Übersetzung von Arbeiten des Theodoros durch ihn verbietet also mit Prōβā in das 6. Jahrhundert herabzugehen. Einen näheren terminus ante und post quem liefert ein Blick auf die griechischen Quellen seiner Aristotelesexegese. Auf der einen Seite ist nämlich Bekanntschaft mit Syrianos unverkennbar, auf der anderen ist Prōβā unabhängig von Ammonios, der — von den besten Arbeiten des Simplikios etwa abgesehen — die ganze philosophisch-exegetische Litteratur des 6. Jahrhunderts mehr oder weniger beherrscht. Der Syrer könnte demnach frühestens ein jüngerer Zeitgenosse des Syrianos und er mufs in jedem Falle älter sein als die Zeit, in der Ammonios, der Schüler des Proklos, als Haupt der Schule in Alexandreia die geistige Führung des Neuplatonismus übernahm.

Hoffmann konnte bei seiner Untersuchung nur von einem Teile des Commentares zu *περὶ ἑρμηνείας* ausgehen. Die ihm unbekannten Arbeiten Prōβās bestätigen zunächst durchaus das von ihm gewonnene Resultat. Auch die Reste der Commentare zu den *Ἀναλυτικὰ πρότερα* und der *εἰςαγωγή* enthalten nicht das Geringste, das auf eine Benützung des Ammonios hinwiese. Denn dafs Prōβā wie dieser das Büchlein des Porphyrios in zwei, nicht wie Spätere in drei *κεφάλαια* teilt, kommt nicht in Betracht. Die Zweiteilung ist viel zu sehr das Naturgemäfse, als dafs wir in ihr eine charakteristische Eigentümlichkeit der Exegese des Ammonios sehen dürften. Vollends der Versuch einer verbesserten Zahlenbezeichnung, der von dem thatsächlich durchgedrungenen System abweicht, führt uns unverkennbar in die Zeit der ersten Anfänge einer nationalsyrischen Gelehrsamkeit.

Aber wir können jetzt noch weiter gehen als Hoffmann und Prōβā mit Entschiedenheit näher an Syrianos als an Ammonios rücken. Entscheidend ist hier die knappe Angabe der Subscriptio S_1 fol. 12b. 13a. über seine Heimat und Lebensstellung. Er heifst hier: ܐܪܟܝܐܛܪܘܣ ܘܐܪܟܝܕܝܩܘܢ ܕܐܢܛܝܘܟܝܐ ܕܣܘܪܝܐ. d. h. „Archiatros und Archidiakonos von Antiocheia in Syrien“ und Nichts berechtigt uns, wie Wright S. 65 zu thun geneigt scheint, dieser Angabe zu mifstrauen.

1) Vgl. Assemani *Bibliotheca orientalis* III 1. S. 76 mit der richtigen Erklärung von Hoffmann S. 143.

Die Wirksamkeit Prōβās nach dem Osten zu verlegen, widerrät schon sein Fehlen in der von Šemʿōn von Bēϑ-Aršam, *ep. de Nestorian.* (Michaelis, *Syrische Chrestomathie I. Göttingen 1768.* S. 8f.) gegebenen Liste der hervorragenden Lehrer an der Perserschule in Edessa. Umgekehrt weist nach dem Westen schon sein Name, der hier nahe der lateinischen Sprachinsel Berytos nicht selten gewesen sein mag. Aus Berytos selbst war der römische Philologe M. Valerius Probus hervorgegangen. In Antiocheia genoſs spätestens seit Anfang des 6. Jahrhunderts, höchst wahrscheinlich aber bereits merklich früher mit seinen Genossen Tarachos und Andronikos der aus Pamphylien stammende Martyrer Probus hohe Verehrung[1]) und am Ende des 6. Jahrhunderts war es wieder ein Antiochener Probus, der sich vom Patriarchen Petrus von Kallinikos lossagte, um das jakobitische Bekenntnis mit demjenigen der Synode von Chalkedon zu vertauschen.[2])

Ist aber jene Subscriptio zuverlässig, dann fällt das Leben Prōβās zum gröſseren Teile noch in die erste Hälfte des 5. Jahrhunderts. Schon aus den allgemeinsten Erwägungen geht dies hervor. Die erste syrische Übersetzung des Theodoros, von dem Perser Maʿnā noch zu Lebzeiten des groſsen Exegeten, d. h. vor 429 gefertigt, ist älter als die nestorianische Bewegung, noch kein Tendenzwerk. Die tendenziöse Beschäftigung mit Theodoros im Sinne offenbarer oder verdeckter Opposition gegen den siegreichen Kyrillos und die Beschlüsse von Ephesos vertreten unter den Syrern in Antiocheia Prōβā, in Edessa Hīβā. Naturgemäſs haben wir Antiocheia als den älteren, Edessa als den jüngeren Sitz jener Opposition zu betrachten. Die nestorianische Schule von Edessa ist nichts Anderes als die Fortsetzung der alten eine lediglich *ἕνωσις σχετική* behauptenden Theologenschule von Antiocheia. Antiocheia, Edessa und Nisibis — Djundī-Sābūr sind die drei Etappen des Rückzuges der antiochenischen Lehre vor der in Ephesos als Glaubenssatz der katholischen Kirche proklamierten alexandrinischen von der *ἕνωσις ὑπο-*

---

1) Severus von Antiocheia hielt im Jahre 515 an ihrem Feste die 78. seiner *ὁμιλίαι ἐπιθρόνιοι*: cod. Vat. Syr. 142 fol. 24b—29a (in der Übersetzung des Paulus von Kallinikos). cod. Mus. Brit. Add. 12159 fol. 63a—65b (in der Übersetzung des Jakobus von Edessa). Vgl. zur Datierung meine Ausführungen in dem Aufsatze über *das Kirchenjahr in Antiocheia zwischen 512 und 518* in *Römische Quartalschrift Jahrgang 1897* S. 39—43. Für Palästina ist das Fest der Heiligen schon zwischen 362 und dem Ende des vierten Jahrhunderts bezeugt durch das im s. g. Hieronymianum aufgegangene Martyrologium von Nikomedeia. S. die Ausgabe von Duchesne in *Acta Sanctorum Novembris. Tomi II pars prior* S. 60.

2) Vgl. das Fragment aus der Kirchengeschichte des Dionysios von Tellmachrē aus cod. Vat. Syr. 144 herausgegeben von Assemani *Bibliotheca orientalis* II 76 f. und die Streitschriften der antiochenischen Mönche gegen den Abtrünnigen in cod. Mus. Brit. Add. 12155 fol. 107a—152b und 14533 fol. 107a—123b.

στατικῄ. Die Aufhebung der Schule in Edessa im Jahre 489 ist blos die Wiederholung eines analogen Vorganges, der — nur ohne das Eingreifen brutaler Gewalt — sich weit früher in Antiocheia abgespielt hatte. Dem Allem entspricht es aber, daſs die antiochenische Theodorosübersetzung der edessenischen voranging, die Thätigkeit Prōβās in Antiocheia vor derjenigen Hīβās in Edessa begann, und dies erscheint um so wahrscheinlicher, als in Edessa bis zum Jahre 435 jede Regung nestorianischer Gesinnung, insbesondere das Studium des Theodoros mit den äuſsersten Mitteln niedergehalten wurde. Am klarsten wird die Sache aber, wenn wir die öffentliche Stellung des Prōβā in Antiocheia ins Auge fassen. Als Archiatros war er kaiserlicher Staatsarzt, als Archidiakonos einer der ersten kirchlichen Würdenträger zur Seite des Patriarchen. In beiden Stellungen war ein Gegner der ephesinischen Glaubensformel kurz nach der Mitte des 5. Jahrhunderts in der Hauptstadt des römischen Syrien unmöglich. Man bedenke nur die völlig veränderten Verhältnisse. Schon vom Beginne der eutychianischen Wirren an bis zu seinem Tode im Jahre 458 durchwühlte der rastlose Mönch Bar-Ṣaumā das westliche Syrien in monophysitischem Sinne. Mit der byzantinischen Centralregierung schwankte die Provinz mit Ausnahme des fernen Edessa nur noch zwischen dem Bekenntnis von Chalkedon und den schärferen oder milderen Formen des Monophysitismus. In Antiocheia kam wiederholt in der Person des Petrus ὁ γναφεύς ein extrem monophysitisch gesinnter Fanatiker zur Herrschaft über die Kirche. Seit 482 lebte der ganze römische Orient im Schisma dem Westen und Altrom gegenüber, weil der Hof die Formel von Chalkedon einer Union mit dem gemäſsigten Monophysitismus geopfert hatte, und 489 fiel in Edessa die letzte Heimstätte der nestorianischen Lehre auf römischer Erde. Auf der anderen Seite löste sich unaufhaltsam der Zusammenhang zwischen den Nestorianern Persiens und der westsyrischen Mutterkirche, bis zwischen den Jahren 485 und 498 unter dem Einfluſs persischer Politik offiziell auch das letzte Band theoretischer Gemeinschaft zerrissen wurde. In diesen Jahrzehnten, während derer in blutigen Verfolgungen und rohen Pöbelaufständen sich Chalkedonensier und Monophysiten gegenseitig zerfleischten, wäre selbst für die stille wissenschaftliche Thätigkeit eines nestorianischgesinnten Gelehrten in Antiocheia kein Raum gewesen, geschweige denn, daſs dieser Gelehrte auch noch mit einem Staatsamte eine hervorragende kirchliche Würde hätte vereinigen können.

Sollen runde Zahlen angegeben werden, so dürfte mithin die litterarische Thätigkeit des Prōβā etwa zwischen die Jahre 430 und 460 fallen. Der ersten Hälfte dieser Zeit wird seine Beschäftigung mit Theodoros, der zweiten werden die philosophischen Arbeiten angehören, die den Einfluſs des seit 435 an der Spitze der athenischen

Philosophenschule stehenden Syrianos verraten. Schon um die Mitte des 5. Jahrhunderts wäre demnach unser Commentar zur *εἰςαγωγή* entstanden.

Von der Frage nach seinem Alter wenden wir uns zu der Art seiner Überlieferung. Die einzige Grundlage des Textes ist S_1. Sie kann, soweit es sich um die niedere Kritik handelt, als eine verhältnismäſsig sehr gute bezeichnet werden. Schwere Corruptelen scheinen an keiner einzigen Stelle vorzuliegen. Auch durch Interpolation hat der Text nicht gelitten. Dagegen lassen sich nicht selten kleine oder gröſsere Lücken bemerken, die einem nachlässigen Abschreiben — kaum erst seitens des Schreibers der modernen Copie — ihre Entstehung verdanken. Aber bei der groſsen Einförmigkeit und Gebundenheit der Sprache liegt eine Ausfüllung mit Hilfe des griechischen Textes der *εἰςαγωγή* immer im Bereiche der Möglichkeit.

Schlimmer als diese Lückenhaftigkeit des Textes an einzelnen Stellen ist die Thatsache, daſs das erhaltene Ganze nur ein dürftiger Torso ist, der von der ursprünglichen Arbeit Prōβās kein zureichendes Bild mehr gewinnen läſst. Zunächst fehlt der ganze erste Teil des Commentares. Schon der Schreiber der Handschrift in Alqōš — wohl eher als erst der Schreiber der modernen Copie — hat diesen Mangel in seiner Vorlage gefunden und sich wegen der Unvollständigkeit seiner Abschrift entschuldigt: ܦܣܘܩܐ ܩܕܡܝܐ ܠܐ ܐܫܟܚܬ ܒܨܚܚܐ d. h. „*τμῆμα ᾱ* habe ich in der Handschrift nicht gefunden". Von vornherein ist damit die eine und zwar dem Inhalte der *εἰςαγωγή* nach interessantere Hälfte der Leistung des Syrers vollständig unserer Kenntnis entrückt. Nur daſs dem Ganzen die übliche Einleitung über die *ἑπτὰ κεφάλαια*, nach denen vor Behandlung jeder Schrift zu fragen sei, voranging, legt der Vergleich mit den Commentaren zu *περὶ ἑρμηνείας* (bei Hoffmann, S. 63—67. 90—94) und den *Ἀναλυτικὰ πρότερα* (S_1 fol. 79a—80b) nahe. Zur Gewiſsheit erhoben wird es durch die Stelle ܘ ܝf. (Übersetzung S. 148, 6 ff.), die offenbar auf eine in der Einleitung gegebene Auseinandersetzung über die *εἰς τὰ κεφάλαια διαίρεσις* des commentierten Textes zurückverweist.

Aber auch der zweite Teil ist keineswegs vollständig oder in seiner ursprünglichen Gestalt erhalten. Der vorliegende Text ist so gut als ausschlieſslich eine Paraphrase des zweiten Teiles der *εἰςαγωγή*, der über die *κοινά* und die *ἴδια* der *πέντε φωναί* handelt. Derartiges Umschreiben ohne jede Einzelerklärung ist aber der Erklärungsweise des Prōβā geradezu entgegengesetzt. Ein Blick auf den durch Hoffmann veröffentlichten Teil des Commentars zu *περὶ ἑρμηνείας* genügt, um dies erkennen lassen. Nun bildete allerdings der Commentar zur *εἰςαγωγή* eine völlig selbständige Arbeit, nicht

etwa den ersten Teil eines Commentares zum ganzen Organon, dem auch der Commentar zu *περὶ ἑρμηνείας* eingegliedert gewesen wäre. Eine gewisse Verschiedenheit der Erklärungsart bei der Schrift des Aristoteles und der einleitenden Abhandlung des Porphyrios wäre daher füglich denkbar und auch innerlich wohl zu motivieren. Aber ein Gegensatz wie zwischen dieser dürren Paraphrase und jener den Text Wort für Wort erläuternden, Zweifel aufwerfenden und lösenden, kaum ein mögliches Bedenken, eine verborgene Schwierigkeit aufser Acht lassenden Erklärungsweise, ist zu schroff, als dafs wir glauben könnten, der Text von S_1 enthalte Alles, was Prōβā zum zweiten Teile der *εἰςαγωγή* zu sagen hatte. Hierzu kommt, dafs zweimal noch Spuren einer Einzelerklärung auftauchen, die ganz auf die Art des Commentares zu *περὶ ἑρμηνείας* hinauslaufen. Zunächst ist es die Stelle ܛ ܘ—ܚ (Übersetzung S. 149, 27—33). Hier wird die bereits Eingangs behandelte Frage, weshalb Porphyrios ausdrücklich von den *κοινὰ* und *ἴδια* der *πέντε φωναί* rede, nochmals aufgeworfen und beantwortet. Die Wiederholung läfst sich meines Erachtens nur verstehen, wenn ursprünglich die erste Berührung der Frage einer allgemein orientierenden Einleitung zu *τμῆμα β̄* der *εἰςαγωγή*, die zweite dagegen, welche die von Prōβā mit Vorliebe angewandte Form der *ἀπορία* und *λύσις* trägt, der Einzelerklärung des Textes angehörte. Noch deutlicher redet eine zweite Stelle ܗ ܝܒ—ܝܕ (Übersetzung S. 150, 30 — 152, 1). Auch hier stehen sich *ἀπορία* und *λύσις* gegenüber. Zugleich aber fällt diese Stelle so vollkommen als nur möglich aus dem Tone der umgebenden Paraphrase heraus. Ja sie steht nicht nur unvermittelt, sondern geradezu unverständlich in derselben, weil sie unmittelbar sich gar nicht an die Paraphrase der behandelten Textesworte anschliefst. Auch hier ist wieder der vorangehende paraphrastische Abschnitt ursprünglich eine kurze Einleitung in die Einzelerklärung des Kapitels über *κοινὰ* und *ἴδια* von *γένος* und *εἶδος*, die fragliche Stelle dagegen ein einzelnes Stück dieser Erklärung, zu dem wir als Lemma die Worte *καὶ τὰ μὲν γένη συνωνύμως κατηγορεῖται τῶν ὑφ' αὐτά* zu ergänzen haben. Schliefslich zeigt diese zweite Stelle auch darin, dafs sie wie der Commentar zu *περὶ ἑρμηνείας* (z. B. Hoffmann, S. 82. 106) und derjenige zu den *Ἀναλυτικὰ πρότερα* (S_1 fol. 83b) ausdrücklich auf Alexandros von Aphrodisias Rücksicht nimmt, eine bemerkenswerte Übereinstimmung mit der sonstigen Einzelerklärung Prōβās.

Folgen wir dem übereinstimmend von beiden Stellen gegebenen Fingerzeig, so erhalten wir folgendes Bild von der Urgestalt unseres Commentares: An der Spitze stand die übliche Einleitung über die *ἑπτὰ κεφάλαια*. Kürzere einleitende Vorbemerkungen fanden sich zu Anfang des *τμῆμα β̄* und vor cap. 11 (ed. Busse S. 13, Z. 6) des griechischen Textes. Im übrigen war der Text der *εἰςαγωγή* in eine

Reihe kleinerer Abschnitte zerlegt. Von jedem dieser Abschnitte wurde eine einheitliche Paraphrase gegeben, an die sich dann die in Bezug auf ihn wünschenswert erscheinenden sachlichen Erläuterungen, meist, wenn nicht immer, in der Form von *ἀπορία* und *λύσις*, anschlossen. Eine Worterklärung scheint nicht gegeben worden zu sein. Bei der leichten Verständlichkeit des Textes durfte nach dieser Seite hin die Paraphrase als genügend erachtet werden. Es ist immer noch ein Bild wesentlich verschieden von demjenigen, welches wir bezüglich der Aristoteleserklärung Prōβās durch die Veröffentlichung Hoffmanns erhielten. Aber die Unterschiede der Erklärungsweise hier und dort sind doch aus der Natur der Verhältnisse heraus begreiflich. Eine so eingehende, jedes Wort des Textes abwägende Interpretation wie der *φιλόσοφος* selbst mochte die Einleitung des Porphyrios nicht zu verdienen scheinen. So erklärt sich leicht die wesentliche Beschränkung auf Sacherläuterung. Zugleich hatte Prōβā um die Mitte des 5. Jahrhunderts für die Erklärung der *εἰςαγωγή* noch nicht wie für die Aristoteleserklärung das Vorbild zahlreicher griechischer Commentare und es lag ihm offenbar bei der *εἰςαγωγή* nicht wie nach Hoffmann, S. 146 bei *περὶ ἑρμηνείας* bereits eine syrische Übersetzung des Textes vor, der er die Lemmata seiner Einzelerläuterungen hätte entnehmen können. So verstehen wir auch wohl, weshalb sich sein Commentar hier an eine fortlaufende Paraphrase, nicht wie dort an wortgetreu mitgeteilte Einzelstellen des Textes anschliefst. Die Aristoteleserklärung Prōβās war Interpretation eines bereits geschaffenen syrischen Aristotelestextes nach dem Muster neuplatonischer Interpretation des griechischen Textes; seine Erklärung der *εἰςαγωγή* war ein erster Versuch, einen bisher weder von Griechen commentierten, noch von Syrern übersetzten Text im Studienkreise der syrischen Schulen einzubürgern und übernahm gleichzeitig die Functionen einer Übersetzung und eines Commentars.

Durch diese Doppelstellung erklärt sich ihr späteres Schicksal. Auf fol. 13a der Handschrift S_1 lesen wir den Titel: ܦܪܓܡܛܝܐ ܕܠܘܓܝܩܘܬܐ ܕܥܒܝܕ ܠܐܪܝܣܛܘܛܠܝܣ ܦܪܝܦܛܛܝܩܘܣ. d. h. „*πραγματεία* der Logik verfafst von Aristoteles dem Peripatetiker“ Es folgen die beiden syrischen *γένη* des Philosophen und fol. 14a—45b die Übersetzung der *κατηγορίαι* mit dem eigenen Titel: ܩܛܝܓܘܪܝܣ ܕܐܪܝܣܛܘܛܠܝܣ ܦܝܠܣܘܦܐ d. h. „*κατηγορίαι* des Philosophen Aristoteles.“ Die Subscriptio fol. 45b nimmt dann nur diesen, nicht den *πραγματεία*-Titel auf fol. 13a wieder auf. Der Letztere leitete also ursprünglich eine Mehrzahl logischer Schriften des Aristoteles, nicht nur die *κατηγορίαι* ein; ein syrisches Organon wie das in der ersten Hälfte von *V* enthaltene, wahrscheinlich auch wie dieses bis *Ἀναλυτικὰ προ-*

10*

τερα $\bar{A}$, cap. 7 incl. reichend, ist die letzte Textesgrundlage von S_1, fol. 13a—45b. Nun lehrt aber gerade das Beispiel von *V*, dafs in einem solchen Organon noch dem γένος Ἀριστοτέλους voran die εἰςαγωγή des Porphyrios ging. Wir haben also fol. 4a—12b mit fol. 13a—45b zu verbinden. Nicht als Erklärung der εἰςαγωγή, sondern als Ersatz des Textes sind die Reste des Prōβācommentares überliefert. Nicht in seiner Function als Commentar, sondern in seiner Function als Übersetzung ist er den Späteren wertvoll gewesen. Die Zeit des Verfalles der griechisch-syrischen Studien hatte nur noch für seine paraphrastischen Bestandteile, nicht mehr für die ἀπορίαι und λύσεις der Einzelerläuterung Interesse. Das hat die Erhaltung der einen und den Untergang der anderen Stücke zur Folge gehabt. Was uns in S_1 zur Hälfte erhalten ist, das ist nicht der Commentar des Prōβā selbst, sondern ein — frühestens etwa im 8. Jahrhundert — aus demselben zurechtgeschnittener paraphrastischer Text der εἰςαγωγή, der ein Analogon auf griechischem Boden vielleicht in den μεταφράσεις εἰς τὸ χρήσιμον ἐπιτετμημέναι des Themistios hat, die Photios, *biblioth. cod. 74* neben seinen ὑπομνήματα εἰς πάντα τὰ Ἀριστοτελικά gesehen haben will. Wir müssen uns damit bescheiden, von dem wahrscheinlich ältesten Commentar zur εἰςαγωγή nur noch eine verhältnismäfsig junge Überarbeitung zu besitzen.

Textkritische Schwierigkeiten bietet das Erhaltene, von den bereits erwähnten, leicht ausfüllbaren Lücken abgesehen, nicht. Statt der ziemlich reichlichen Punctation nach dem ausgebildeten ostsyrischen System, das die Handschrift bietet, habe ich im Druck eine einfachere durchgeführt, die sich wesentlich auf nūqzā m^{e}φaršānā und nūqzai saggijānūϑā beschränkt.

In der folgenden Übersetzung sind die Ergänzungen des Textes durch cursiven bezw. bei griechischem Satze durch gesperrten Druck bezeichnet. In ( ) stehen die Zusätze, die im Interesse der Deutlichkeit notwendig erschienen.

[?] (Vertrauend) auf die Kraft unseres Herrn Jesus Christus fangen wir an, das Buch der εἰςαγωγή (ab)zuschreiben. — Τμῆμα $\bar{β}$, weil ich τμῆμα $\bar{α}$ in der Handschrift nicht gefunden habe.

Bis hierher hat uns Porphyrios (darüber) belehrt, was γένος und εἶδος und διαφορά und ἴδιον und συμβεβηκός ist. Er kommt nunmehr zum zweiten Teile dieses Buches und in ihm belehrt er uns über die κοινωνίαι dieser πέντε φωναί und über ihre διαφοραί. Alle ὄντα haben nämlich unter einander sowohl eine κοινωνία als eine διαφορά, weil die τοῦ παντὸς ἀρχή eine ist und vielfach an Kräften. Denn wenn das πᾶν nicht eine (einzige) ἀρχή hätte, so hätte nicht

jedes (Ding) im Verhältnis zum anderen eine *κοινωνία*. Nun aber *κοινωνεῖ* jedes (Ding) mit dem anderen *ἐν τῷ εἶναι*. Wenn aber ferner die *τοῦ παντὸς ἀρχή* nicht vielfach an Kräften wäre, so hätten *τὰ ἐξ αὐτῆς* keine *διαφορά*. Mit Recht belehrt also Porphyrios, nachdem er uns (darüber) belehrt hat, was jede einzelne dieser *πέντε φωναί* ist, uns nunmehr über ihre gegenseitige *κοινωνία* und *διαφορά*. Er sagt:

Diese *πέντε φωναί* haben die *κοινωνία*, dafs sie *κατὰ πλειόνων κατηγοροῦνται*, entweder *κατὰ εἰδῶν ἅμα καὶ ἀτόμων* oder nur *κατὰ ἀτόμων*. Allerdings *κατηγορεῖται καὶ τὸ γένος καὶ ἡ διαφορὰ καὶ τὸ συμβεβηκὸς κατὰ εἰδῶν καὶ ἀτόμων*, jedoch mit nichten *τὸν αὐτὸν τρόπον*. *Τὸ μὲν γὰρ γένος καὶ ἡ διαφορὰ προηγουμένως κατηγοροῦνται κατὰ τῶν εἰδῶν, κατὰ δεύτερον δὲ λόγον καὶ τῶν ἀτόμων*. Denn weil der Mensch ein *ζῷον* und *λογικός* ist, deshalb ist Sokrates lebendig und *λογικός*. *Τὸ δὲ ἴδιον καὶ τὸ συμβεβηκὸς τοὐναντίον προηγουμένως μὲν κατηγοροῦνται κατὰ τῶν ἀτόμων, κατὰ δεύτερον δὲ λόγον κατὰ τῶν εἰδῶν*. Denn weil Sokrates *φαλακρός* und *σιμός* ist, heifst der Mensch *φαλακρός* und *σιμός* und nicht umgekehrt. — Dies über die *κοινωνία* dieser *πέντε φωναί*.

[ܛ] Nunmehr kommt aber Porphyrios und spricht von der *κοινωνία* und der *διαφορά*, die das *γένος* im Verhältnis zur *διαφορά* hat und er stellt die *κοινωνία* voran und sagt: Dem *γένος* und der *διαφορά* kommt die *κοινωνία* zu, dafs beide *κατὰ πλειόνων εἰδῶν κατηγοροῦνται*. Als zweite kommt ihnen aber die *κοινωνία* zu, dafs sie *ἀναιρεθέντα ἀναιρεῖ τὰ εἴδη, ὧν κατηγορεῖται*, wie z. B. *ἀναιρεθέντος τοῦ ζῴου ἀναιρεῖται ὁ ἄνθρωπος καὶ ὁ ἵππος*. — Dies über die *κοινωνίαι* des *γένος* und der *διαφορά*.

Es könnte aber jemand auf Grund des von Porphyrios über *γένος* und *διαφορά* und *εἶδος* und *ἴδιον* und *συμβεβηκός* Gesagten auch die *κοινωνίαι* und die *διαφοραί* finden, die sie gegenseitig haben. Weil er jedoch in diesem Buche das Wort an denjenigen richtet, der erst neulich mit der *μάθησις* begonnen hat, setzt er nunmehr auch die *διαφοραί* (auseinander), die das *γένος* im Verhältnis zur *διαφορά* hat (und) die sechs (an der Zahl) sind.

Καὶ πρῶτον μὲν διαφέρει τὸ γένος τῆς διαφορᾶς τῷ τὸ γένος κατὰ πλειόνων εἰδῶν κατηγορεῖσθαι ἤπερ τὴν διαιρετικὴν διαφοράν, von der hier die Rede ist. Denn *λογικός*, was eine *διαφορά* ist, *μόνον κατὰ τῶν λογικῶν εἰδῶν κατηγορεῖται*, *ζῷον* aber *καὶ κατὰ τῶν ἀλόγων*. Ferner *διαφέρει τὸ γένος τῆς διαφορᾶς*, da *τὸ γένος περιέχει τὰς διαφορὰς δυνάμει, αἱ δὲ διαφοραὶ περιέχονται*. Drittens ferner *διαφέρει τὸ γένος τῆς διαφορᾶς*, da *τὸ γένος πρότερόν ἐστι τῆς διαφορᾶς τῇ φύσει τῷ ἀναιρεθὲν τὸ γένος συναναιρεῖν καὶ τὴν διαφορὰν καὶ τεθείσης τῆς διαφορᾶς τίθεσθαι ἅμα καὶ τὸ γένος*. Denn dies ist bezeichnend (dafür), dafs etwas *πρότερον τῇ φύσει* ist.

Mithin ist auch (dafür), dafs etwas ὕστερον τῇ φύσει ist, umgekehrt bezeichnend τὸ ἀναιρεθὲν μὴ συναναιρεῖν τὸ πρότερον τῇ φύσει ὂν καὶ τεθὲν συνεισάγειν τὸ πρότερον τῇ φύσει ὄν. Viertens aber διαφέρει τὸ γένος τῆς διαφορᾶς τῷ τὸ μὲν γένος ἐν τῷ τί ἐστι κατηγορεῖσθαι, τὴν δὲ διαφορὰν ἐν τῷ ποῖόν τί ἐστιν. Fünftens διαφέρει τὸ γένος τῆς διαφορᾶς τῷ τὸ μὲν γένος ἓν εἶναι καθ' (ἕκαστον) εἶδος, τὰς δὲ διαφορὰς πλείους. Sechstens ferner διαφέρει τὸ γένος τῆς διαφορᾶς, da τὸ μὲν γένος ἔοικεν ὕλῃ, ἡ δὲ διαφορὰ μορφῇ. — Dies über γένος und διαφορά.

Kommen wir nunmehr und sprechen wir auch von den κοινωνίαι und den διαφοραί, die das γένος im Verhältnis zum εἶδος hat. Ihre κοινωνίαι sind drei. Die erste ist τὸ κατὰ πλειόνων κατηγορεῖσθαι. Die zweite ist τὸ πρότερα εἶναι τῇ φύσει τὸ γένος καὶ τὸ εἶδος. Was aber πρότερον τῇ φύσει ist und ὕστερον τῇ φύσει haben wir oben gezeigt. Als dritte κοινωνία aber kommt dem γένος im Verhältnis zum εἶδος zu τὸ ὅλον τι εἶναι ἑκάτερον.

[°] Διαφέρει δὲ τὸ γένος im Verhältnis zum εἶδος in sechs τρόποι, in einem τρόπος, da τὸ μὲν γένος κατὰ πλειόνων κατηγορεῖται εἰδῶν καὶ ἀτόμων, τὸ δὲ εἶδος κατὰ ἀτόμων κατηγορεῖται μόνον. In einem anderen τρόπος διαφέρει τὸ γένος τοῦ εἴδους, da τὸ μὲν γένος περιέχει τὰ εἴδη, τὰ δὲ εἴδη περιέχεται. In einem dritten τρόπος aber διαφέρει das γένος im Verhältnis zum εἶδος, da τὸ γένος πρότερόν ἐστι τῇ φύσει; in einem vierten τρόπος aber διαφέρει, da τὸ μὲν γένος συνωνύμως κατηγορεῖται τῶν εἰδῶν, τὰ δὲ εἴδη τῶν γενῶν οὐ κατηγορεῖται; in einem fünften τρόπος aber διαφέρει, da τὸ γένος πλεονάζει τῷ τῶν εἰδῶν πλήθει, τὸ δὲ εἶδος πλεονάζει τῷ τῶν διαφορῶν πλήθει. In einem sechsten τρόπος aber διαφέρουσι das γένος und das εἶδος von einander, da das γένος nicht εἰδικώτατον wird und das εἶδος nicht γενικώτατον wird. — Dies über die κοινά und die ἴδια des γένος und εἶδος.

Weil man aber sieht, dafs Porphyrios hier gesagt hat, dafs das, was κατὰ τοῦ γένους ὡς γένους κατηγορεῖται, auch κατὰ τῶν εἰδῶν καὶ τῶν ἀτόμων κατηγορεῖται, sagen wir, dafs κατὰ τοῦτον τὸν λόγον, wenn Alles, was vom γένος ὡς γένος gesagt wird, auch vom εἶδος gesagt wird, folgerichtig, weil das γένος ὡς γένος κατὰ πλειόνων εἰδῶν κατηγορεῖται, es sich herausstellen würde, dafs auch das εἶδος κατὰ πλειόνων εἰδῶν κατηγορεῖται, und deshalb sagen wir, dafs das was Alexandros gesagt hat, ἀκριβέστερον ist. Er hat nämlich gesagt, dafs nicht einfach das, was κατὰ τοῦ γένους κατηγορεῖται, auch κατὰ τοῦ εἴδους κατηγορεῖται, sondern das, was οὐσιωδῶς κατὰ τοῦ γένους κατηγορεῖται, auch κατὰ τοῦ εἴδους κατηγορεῖται. Denn κατὰ τοῦ ζῴου οὐσιωδῶς κατηγορεῖται τὸ ἔμψυχον καὶ τὸ αἰσθητικόν und mit nichten τὸ κατὰ πλειόνων κατηγορεῖσθαι. Denn das ζῷον ist οὐσιωδῶς ἔμψυχον und αἰσθητικόν und deshalb ist auch der

Mensch ἔμψυχος und αἰσθητικός. Was nämlich οὐσιωδῶς κατὰ τοῦ γένους κατηγορεῖται, πάντως καὶ κατὰ τῶν ὑπὸ τὸ γένος εἰδῶν κατηγορεῖται.

Nachdem also jetzt bekannt ist, wie wir gesagt haben, worin γένος und εἶδος κοινωνοῦσιν und διαφέρουσιν, kommen wir nunmehr und sagen wir auch, worin das γένος im Verhältnis zum ἴδιον διαφέρει und κοινωνεῖ. Κοινωνεῖ also das γένος im Verhältnis zum ἴδιον in drei τρόποι, erstens da ὄντος τοῦ εἴδους ἕπεται γένος εἶναι τούτου τοῦ εἴδους καὶ ἴδιον. Ὄντος γὰρ τοῦ ἀνθρώπου πάντως ἐστὶ ζῷον καὶ γελαστικόν. Als zweite aber hat das γένος im Verhältnis zum ἴδιον die κοινωνία, daſs sie ἐπ' ἴσης κατηγοροῦνται τῶν ὑφ' αὐτά. Wie nämlich der Mensch und das Pferd, die ὑπὸ τὸ ζῷον sind, ζῷον heiſsen, so heiſsen auch Sokrates und Platon γελαστικόν. Als dritte aber [ı] hat das γένος im Verhältnis zum ἴδιον die κοινωνία, daſs wie das γένος συνωνύμως κατὰ τῶν εἰδῶν κατηγορεῖται, so auch das ἴδιον καθ' ὧν κατηγορεῖται.

Διαφέρει δὲ τὸ γένος τοῦ ἰδίου in fünf τρόποι. Ein τρόπος ist, daſs das γένος πρότερον τῇ φύσει ist. *Was aber* πρότερον τῇ φύσει *ist* und ὕστερον τῇ φύσει, haben wir gesagt. In einem anderen τρόπος aber διαφέρει τὸ γένος τοῦ ἰδίου τῷ τὸ μὲν γένος κατὰ πλειόνων εἰδῶν κατηγορεῖσθαι, τὸ δὲ ἴδιον καθ' ἑνὸς εἴδους. In einem dritten τρόπος διαφέρει das γένος im Verhältnis zum ἴδιον, da es kein εἶδος giebt, dem das γένος entspräche ὥστε ἀντικατηγορεῖσθαι αὐτοῦ, das ἴδιον aber (in dieser Weise) dem εἶδος entspricht, καθ' οὗ κατηγορεῖται, in einem vierten τρόπος, da das γένος κατὰ παντὸς τοῦ εἴδους κατηγορεῖται, jedoch mit nichten καθ' ἑνὸς εἴδους μόνου, das ἴδιον aber sowohl ἀεί als κατὰ παντὸς τοῦ εἴδους als κατ' αὐτοῦ μόνου κατηγορεῖται. In einem fünften τρόπος aber διαφέρει das γένος im Verhältnis zum ἴδιον, da τὸ μὲν γένος ἀναιρούμενον ἀναιρεῖ τὸ εἶδος καὶ τὸ τοῦ εἴδους ἴδιον, ἀναιρούμενον δὲ τὸ ἴδιον οὐκ ἀναιρεῖ τὸ γένος. — Dies darüber, in wie vielen τρόποι das γένος im Verhältnisse zum ἴδιον κοινωνεῖ und διαφέρει.

Sagen wir nunmehr auch, worin das γένος im Verhältnis zum συμβεβηκός κοινωνεῖ und διαφέρει. Sache des Kundigen ist es aber, zu wissen, worin das γένος im Verhältnis zum συμβεβηκός κοινωνεῖ, soferne sie weit auseinanderliegen, weil das συμβεβηκός in keiner Hinsicht zur Existenz des εἶδος beiträgt, das γένος aber, wie gesagt wurde, zur Existenz des εἶδος beiträgt und deshalb ἐν τῷ τί ἐστι κατηγορεῖται, *während das* συμβεβηκός ἐν τῷ ποῖόν τί ἐστι (κατηγορεῖται) wie die διαφορά. Sache des Weisen ist es aber, die κοινωνία derjenigen (Dinge) zu kennen, die sehr von einander verschieden sind, wie mit der διαφορά derjenigen (Dinge) vertraut zu sein, die gegenseitig κοινωνοῦσιν. Deshalb sagen wir, daſs es die Sache des τῶν πραγμάτων ἔμπειρος mit nichten ist, die κοινωνία

oder Ähnlichkeit zu kennen, die dem Hunde im Verhältnis zum Wolfe zukommt, und der Taube im Verhältnis zur Turteltaube, (eine Ähnlichkeit), die auch für das Auge klar ist, sondern die *διαφορά* der Genannten im Verhältnis zu einander zu kennen, wie wir sagen, daſs es die Sache des Kundigen ist, die *κοινωνία* zu bezeichnen, welche die Mücken und die Elephanten haben, die sehr von einander *διαφέρουσιν*. Porphyrios sagt also, daſs dem *γένος* im Verhältnis zum *συμβεβηκός* eine (einzige) *κοινωνία* zukommt, daſs sowohl das *γένος* als auch das *συμβεβηκὸς κατὰ πλειόνων κατηγορεῖται. Τὸ γὰρ μέλαν καὶ τὸ ζῷον κατὰ πλειόνων κατηγορεῖται.*

Διαφέρει δὲ τὸ γένος τοῦ συμβεβηκότος in vielen Hinsichten. *καὶ πρῶτον μὲν τῷ τὸ μὲν γένος εἶναι πρὸ τῶν εἰδῶν, τὸ δὲ συμβεβηκὸς τῶν εἰδῶν ὕστερον*, wie aus dem Obigen bekannt ist. Denn es muſs zuerst ein *σῶμα* sein und dann (erst) ist es *λευκόν* oder *μέλαν*. Ferner *διαφέρει τὸ γένος τοῦ συμβεβηκότος* [~], da von den *τοῦ γένους μετέχοντα* keinem einzigen ein *πλεῖον* und *ἧττον* in der *τοῦ γένους μέθεξις* zukommt — denn *ἐπ' ἴσης ζῷον ὁ ἄνθρωπος καὶ ὁ ἵππος* —, den *τοῦ συμβεβηκότος μετέχοντα* aber ein *πλεῖον* und *ἧττον* in der *τοῦ συμβεβηκότος μέθεξις* zukommt und wir deshalb sagen, daſs dieses mehr oder weniger *λευκόν* ist als das, was mit ihm *μετέχει τοῦ λευκοῦ*, jenes aber mehr oder weniger *μέλαν* als das, was mit ihm *μετέχει τοῦ μέλανος*. Drittens aber *διαφέρει τὸ γένος τοῦ συμβεβηκότος τῷ τὸ συμβεβηκὸς προηγουμένως κατὰ τῶν ἀτόμων κατηγορεῖσθαι* und dann *κατὰ τῶν εἰδῶν, τὸ δὲ γένος τῶν εἰδῶν προηγουμένως* und dann *κατὰ τῶν ἀτόμων*. Viertens aber *διαφέρει τὸ γένος τοῦ συμβεβηκότος τῷ τὸ γένος ἐν τῷ τί ἐστι κατηγορεῖσθαι, τὸ δὲ συμβεβηκὸς ἐν τῷ ποῖόν τί ἐστι κατηγορεῖσθαι ἢ πῶς ἔχον*. Denn gefragt, *ποῖός ἐστιν ὁ Αἰθίοψ ἢ πῶς ἔχων*, antworten wir, *ὅτι μέλας ἐστίν*.

Nachdem also Porphyrios gesagt hat, worin im Verhältnis zum *εἶδος* und zur *διαφορά* und zum *ἴδιον* und zum *συμβεβηκός* das *γένος κοινωνεῖ* und worin es *διαφέρει*, setzt er *τὸν προειρημένον ἡμῖν κανόνα* (auseinander). Er sagt:

Da die Besprochenen 5 sind, können sie 10 *συζυγίαι* eingehen. Denn, multiplicieren wir 5 mit 4, so ergiebt sich 20 und, nehmen wir, wie gesagt wurde, die Hälfte von 20, so ergiebt sich 10. Es läſst sich aber auch auf anderem Wege finden, daſs von 5 (Dingen) 10 *συζυγίαι* (möglich) sind und, damit man auch das Gesagte erkenne, ist es notwendig, daſs wir zuvor sagen: die Summe der *συζυγίαι*, die ein (*πρᾶγμα*) mit anderen *πράγματα* eingehen kann, ist um 1 geringer als die Summe, die sich durch Addition desjenigen, welches die *συζυγία* eingeht, und derjenigen, mit welchen es eine *συζυγία* eingeht, ergiebt. Dies ist klar bei der Erwägung, daſs, wenn nur ein *πρᾶγμα* (gegeben) ist und kein anderes und drittes, es eine

συζυγία nicht eingehen kann, folgerichtig, wenn 2 *πράγματα* (gegeben) sind, dasjenige, welches die *συζυγία* eingeht, eine *συζυγία* eingehen kann, wenn aber 3 *πράγματα* (gegeben) sind, es 2 *συζυγίαι* eingehen kann und, wenn 4, 3, folgerichtig auch, wenn 5 (gegeben) sind, 4. Wenn also dies bekannt ist, so ist klar, daſs diese *πέντε φωναί*, die da sind *γένος* und *εἶδος* und *διαφορά* und *ἴδιον* und *συμβεβηκός*, 10 *συζυγίαι* eingehen können. Denn, wenn das *γένος* die eine von diesen *πέντε φωναί* ist, so kann es mit den übrigen 4 nur 4 *συζυγίαι* eingehen und wenn wir das *γένος* wegnehmen und 4 *φωναί* bleiben, und wiederum die *διαφόρα* eine von diesen 4 *φωναί* ist, so kann sie mit den übrigen 3 nur 3 *συζυγίαι* eingehen, und wiederum, wenn wir die *διαφορά* wegnehmen und 3 *φωναί* bleiben [ძ] *und das εἶδος die eine von diesen 3 φωναί ist*, kann es mit den 2 übrigen nur 2 *συζυγίαι* eingehen, und wiederum wenn wir das *εἶδος* wegnehmen und 2 *φωναί* bleiben, wobei das *ἴδιον* die eine von diesen 2 *φωναί* ist, so kann es mit dem *συμβεβηκός* nur eine *συζυγία* eingehen. Da also das *γένος*, wie gezeigt ist, 4 *συζυγίαι* eingehen kann und die *διαφορά* 3 und das *εἶδος* 2 und das *ἴδιον* eine, so ist klar, daſs sich 10 *συζυγίαι* ergeben. — Dies darüber, wie viele *συζυγίαι* sich von den vorliegenden *πράγματα* ergeben.

Weil also Porphyrios (bereits) gesagt hat, worin das *γένος κοινωνεῖ* und *διαφέρει* im Verhältnis zur *διαφορά* und zum *εἶδος* und zum *ἴδιον* und zum *συμβεβηκός*, kommt er nunmehr dazu, uns zu belehren, worin die *διαφορά* im Verhältnis zum *εἶδος κοινωνεῖ* und *διαφέρει* und im Verhältnis zu den übrigen. Er sagt: Im Verhältnis zum *εἶδος κοινωνεῖ* die *διαφορά* in zwei *τρόποι*, erstens da *τὰ μετέχοντα αὐτῶν ἐπ' ἴσης μετέχει αὐτῶν*, in einem zweiten, da sie *ἀεὶ πάρεισι τοῖς μετέχουσιν*.

Διαφέρει δὲ ἡ διαφορὰ τῷ τὴν διαφορὰν ἐν τῷ ποῖόν τί ἐστι κατηγορεῖσθαι, τὸ δὲ εἶδος ἐν τῷ τί ἐστιν. Wenn indessen der Fall eintritt, daſs das *εἶδος ἐν τῷ ποῖόν τί ἐστι κατηγορεῖται, οὐ καθὸ εἶδός ἐστιν, ἀλλὰ καθὸ ἔχει τὴν διαφοράν, κατηγορεῖται.* Zweitens aber *διαφέρει ἡ διαφορὰ τοῦ εἴδους τῷ τὴν διαφορὰν κατὰ πλειόνων εἰδῶν κατηγορεῖσθαι, τὸ δὲ εἶδος κατα ἀτόμων μόνον.* Drittens aber *διαφέρει ἡ διαφορὰ τοῦ εἴδους τῷ τὴν διαφορὰν προτέραν εἶναι τοῦ εἴδους οὗ κατηγορεῖται τῇ φύσει, τὸ δὲ εἶδος ὕστερον.* Viertens *διαφέρει ἡ διαφορὰ τοῦ εἴδους*, da *διαφορὰ συντίθεται ἄλλῃ διαφορᾷ καὶ ἀπεργάζεται εἶδος*, aber nicht *εἶδος εἴδει συντίθεται ὥστε ἀποτελέσαι (ἄλλο) τι.* Denn *συνιόντος (τινὸς) ἵππου τινὶ ὄνῳ γίγνεται ἡμίονος*, jedoch mit nichten *εἶδος εἴδει συντίθεται*, so daſs jedes von ihnen seinen *ὅρος* bewahrte, wie *κοινωνοῦντος τοῦ λογικοῦ τῷ θνητῷ* jedes von ihnen seinen *ὅρος* und seinen *λόγος* bewahrt. — Dies über die *κοινὰ* und die *ἴδια* der *διαφορὰ* im Verhältnis zum *εἶδος*.

Er sagt jedoch auch, worin die *διαφορά* im Verhältnis zum

ἴδιον κοινωνεῖ und διαφέρει. Als erste haben sie die κοινωνία, daſs τὰ μετέχοντα αὐτῶν ἐπ' ἴσης μετέχει αὐτῶν, als zweite aber (die), daſs παντὶ τῷ μετέχοντι καὶ ἀεὶ (πάρ)εστιν ἡ διαφορὰ καὶ τὸ ἴδιον. Denn das γελαστικόν findet sich immer beim Menschen und bei dem ganzen εἶδος Mensch, wie oben gesagt wurde, und es kommt auch dem Menschen allein zu.

Διαφέρει δὲ ἡ διαφορὰ τοῦ ἰδίου in zwei τρόποι, erstens, da die διαφορὰ κατὰ πλειόνων εἰδῶν κατηγορεῖται, das ἴδιον aber καθ' ἑνός [◡], zweitens, da die διαφορά allerdings κατηγορεῖται κατὰ τοῦ οἰκείου εἴδους, jedoch mit nichten das εἶδος ἀντικατηγορεῖται τῆς διαφορᾶς, das ἴδιον aber sowohl κατηγορεῖται κατὰ τοῦ εἴδους, als auch τὸ εἶδος κατ' αὐτοῦ. — Dies über die κοινὰ und die ἴδια der διαφορά im Verhältnis zum ἴδιον.

Sagen wir nunmehr auch, worin die διαφορά im Verhältnis zum συμβεβηκὸς κοινωνεῖ und διαφέρει. Als erste besitzt die διαφορά im Verhältnis zum συμβεβηκός die κοινωνία, daſs sowohl die διαφορά, als das χωριστόν und das ἀχώριστον συμβεβηκὸς κατὰ πλειόνων κατηγορεῖται. Ferner κοινωνεῖ die διαφορά im Verhältnis zum ἀχώριστον συμβεβηκός, da wie die διαφορὰ παντὶ (πρός)εστι καὶ ἀεὶ τῷ μετέχοντι, *so auch das* ἀχώριστον συμβεβηκὸς παντὶ (πρός)εστι καὶ ἀεὶ τῷ μετέχοντι. Denn das μέλαν kommt dem ganzen γένος der Raben und (kommt ihm) immer zu.

Διαφέρει δὲ ἡ διαφορὰ τοῦ συμβεβηκότος in drei τρόποι, erstens, da eine (einzige) διαφορὰ περιέχει πᾶν τὸ ὑφ' αὐτὴν εἶδος, ein (einziges) συμβεβηκός aber mit nichten πάντως περιέχει πᾶν τὸ εἶδος, ἐν ᾧ ἐστιν. Denn wenn die schwarze Farbe auch bei dem ganzen Volke der Αἰθίοπες ist, ist sie doch mit nichten bei dem ganzen εἶδος der Menschen. In einem zweiten τρόπος διαφέρει ἡ διαφορὰ τοῦ συμβεβηκότος, da ἡ μὲν διαφορὰ οὐκ ἐπιδέχεται τὸ πλεῖον καὶ τὸ ἧττον, τὸ δὲ συμβεβηκὸς ἐπιδέχεται τὸ πλεῖον καὶ τὸ ἧττον, wie oben gezeigt wurde; in einem dritten τρόπος διαφέρει, da die ἐναντίαι διαφοραί d. h. aber λογικός und ἄλογος sich nicht miteinander vermischen, das λευκόν aber und das μέλαν sich vermischen, wie man sagt, um das χρῶμα zu begründen, das weder λευκόν noch μέλαν ist, aber in der Mitte von beiden liegt. — Dies über die κοινά und die ἴδια der διαφορά im Verhältnis zum συμβεβηκός.

Nunmehr sagt Porphyrios auch, worin das εἶδος im Verhältnis zum ἴδιον κοινωνεῖ und διαφέρει und im Verhältnis zum συμβεβηκός. Denn es ist nicht (mehr) notwendig, daſs er das εἶδος mit dem γένος und mit der διαφορά vergleiche, soferne das εἶδος von ihm ἐν τῷ προειρημένῳ λόγῳ (schon) mit dem γένος und der διαφορά verglichen wurde. Er sagt nunmehr: Κοινωνεῖ das εἶδος im Verhältnis zum ἴδιον in zwei τρόποι, erstens, da beide ἀντικατηγοροῦνται ἀλλήλων — denn jeder Mensch ist ein γελαστικόν und jedes γελαστικόν

ist ein Mensch, — zweitens aber, da *τὰ τοῦ εἴδους καὶ τοῦ ἰδίου μετέχοντα ἐπ' ἴσης μετέχει.*

Διαφέρει aber das *εἶδος* im Verhältnis zu *ἴδιον* in vier *τρόποι*, erstens, da ein *εἶδος γένος* von anderen (*εἴδη*) werden kann, wie wir oben zeigten, dafs eines und dasselbe *γένος* im Verhältnis zu etwas *γένος* und im Verhältnis zu etwas anderem *εἶδος* sein kann, das *ἴδιον* aber etwas anderes oder (*ἴδιον*) eines anderen [L] als des *οἰκεῖον εἶδος* nicht zu werden vermag. Zweitens aber *διαφέρει* das *εἶδος* im Verhältnis zum *ἴδιον*, da das *εἶδος πρὸ τοῦ ἰδίου* gedacht wird. *Δεῖ γὰρ ἄνθρωπον ὑφεστάναι* und dann ist er ein *γελαστικόν.* Drittens ferner *διαφέρει τὸ εἶδος τοῦ ἰδίου*, da *τὸ μὲν εἶδος ἐνεργείᾳ* (*πάρ*)*εστι τοῖς μετέχουσιν, τὸ δὲ ἴδιον δυνάμει.* Viertens aber *διαφέρει τὸ εἶδος τοῦ ἰδίου*, da das *εἶδος* einen anderen *ὅρος* hat und das *ἴδιον* wieder einen anderen *ὅρος* hat, wie aus dem bekannt ist, was oben über *εἶδος* und *ἴδιον* gesagt wurde. — Dies über die *κοινά* und die *ἴδια* des *εἶδος* im Verhältnis zum *ἴδιον.*

Sagen wir jedoch ferner auch, worin das *εἶδος* im Verhältnis zum *συμβεβηκὸς κοινωνεῖ* und *διαφέρει.* Porphyrios sagt, dafs diese in hohem Grade verschieden und deshalb ihre *κοινωνίαι* spärlich sind. Indessen *κοινωνοῦσι τῷ κατὰ πλειόνων κατηγορεῖσθαι τὸ εἶδος καὶ τὸ συμβεβηκός.*

Διαφέρει δὲ τὸ εἶδος τοῦ συμκεβηκότος in vier *τρόποι.* In einem ersten *τρόπος διαφέρει τῷ τὸ εἶδος ἐν τῷ τί ἐστι κατηγορεῖσθαι, τὸ δὲ συμβεβηκὸς ἐν τῷ ποῖόν τί ἐστιν*, in einer zweiten aber, da das *εἶδος* ein einziges ist bei der *οὐσία*, die *μετέχει αὐτοῦ*, die *συμβεβηκότα* aber mehrere sind bei einer (einzigen) *οὐσία*, drittens, da *τὰ εἴδη προεπινοεῖται τῶν συμβεβηκότων, τὰ δὲ συμβεβηκότα ἐπεισιώδη ἐστίν*, viertens, da *τὰ τοῦ εἴδους μετέχοντα ἐπ' ἴσης μετέχει*, die *τοῦ συμβεβηκότος μετέχοντα* aber ein *πλεῖον* und *ἧττον* haben. Denn man sagt, dafs dieser mehr oder weniger *λευκός* ist. — Dies über die *κοινά* und die *ἴδια* des *εἶδος* im Verhältnis zum *συμβεβηκός.*

Kommen wir nunmehr und sagen, inwiefern das *ἴδιον* im Verhältnis zum *συμβεβηκὸς κοινωνεῖ* und *διαφέρει.* Denn den Vergleich des *ἴδιον* mit dem *γένος* und der *διαφορά* und dem *εἶδος*, übergeht Porphyrios, weil er diesen Vergleich in der *ἐξέτασις* durchgesprochen hat, die er über diese im Verhältnis zum *ἴδιον* anstellte. Er sagt: *Κοινωνεῖ* das *ἴδιον* im Verhältnis zum *συμβεβηκός* in zwei *τρόποι*, erstens, da, wie die *τοῦ ἰδίου μετέχοντα* nicht ohne es sein können, so auch die *τοῦ ἀχωρίστου συμβεβήκοτος μετέχοντα* nicht ohne es zu sein vermögen. Zweitens aber *κοινωνεῖ τὸ ἴδιον τῷ ἀχωρίστῳ συμβεβηκότι*, da, wie das *ἴδιον ἀεὶ* (*πάρ*)*εστι καὶ παντὶ τῷ μετέχοντι εἴδει*, so auch das *ἀχώριστον συμβεβηκὸς ἀεὶ* (*πάρ*)*εστι καὶ παντὶ τῷ μετέχοντι.*

Διαφέρει aber das *ἴδιον* im Verhältnis zum *συμβεβηκός* in drei

τρόποι, erstens, da das *ἴδιον* einem (einzigen) *εἶδος* zukommt, das *συμβεβηκός* aber, auch wenn es *ἀχώριστον* ist, mehreren *εἴδη* zukommt. Denn das *μέλαν* findet sich mit nichten nur beim Raben, sondern auch beim Haupthaar. Zweitens aber, da *τοῦ ἰδίου ἀντικατηγορεῖται τὸ εἶδος, οὗ ἐστιν ἴδιον*, [ܒ] das *συμβεβηκός* aber, auch wenn es *ἀχώριστον* ist, nicht *ἀντικατηγορεῖται τοῦ εἴδους, ἐν ᾧ ἐστιν*, drittens, da *τὰ τοῦ ἰδίου μετέχοντα ἐπ' ἴσης μετέχει*, die *τοῦ συμβεβηκότος μετέχοντα* aber ein *πλεῖον* und *ἧττον* haben. — Dies über die *κοινά* und die *ἴδια* zwischen jedem von diesen und jedem anderen, (nämlich) *γένος* und *διαφορά* und *εἶδος* und *ἴδιον* und *συμβεβηκός*.

Porphyrios sagt aber: Es kommen diesen *πέντε φωναί* (noch) andere *κοινωνίαι* und *διαφοραί* zu, aufser den von uns genannten, jedoch genügen auch die vorliegenden für diese *ἐξέτασις* und so beenden wir diese *πραγματεία* mit dem Beistande Gottes des Herrn des Alls.

Zu Ende ist die Erklärung und Erläuterung der *εἰςαγωγή* des Philosophen Porphyrios, verfafst von einem gewissen alten Weisen Prōβā, Archiatros und Archidiakonus von Antiocheia in Syrien.

2. Der Commentar des Ioannes Philoponos.

Ob Prōβā, indem er die *εἰςαγωγή* in den Studienkreis seiner Volksgenossen einführte, ihr auch schon eine ebenbürtige Stellung an der Spitze der logischen Schriften des Aristoteles selbst eingeräumt sehen wollte, geht aus den Resten seines Commentares nicht hervor. Gewifs ist, dafs ihr eine solche Stellung auf griechischem Boden durch Ammonios gegeben wurde, und indem der Vorstand der alexandrinischen Schule das Büchlein des Porphyrios unter die im schulmäfsigen Studienbetrieb zu erläuternden logischen Fundamentalschriften aufnahm und ihm hier die erste Stelle anwies, hat er die unverrückbare Grundlage für den Typus des griechischen *εἰςαγωγή*-Commentares geschaffen.

Aus seinem mündlichen, das Buch erklärenden Lehrvortrage ist sein eigener Commentar herausgewachsen. Durch die Bedürfnisse einer logischen Anfangsvorlesung ist seine Behandlungsweise der *εἰςαγωγή* bedingt und von dem gemeinsamen Lehrer hat sich die nämliche Behandlungsweise auf seine Schüler vererbt, um durch ihre Vermittelung in die spätere byzantinische und syrisch-arabische Philosophie überzugehen. Der in der Schule des Ammonios entstandene Commentar zur *εἰςαγωγή* gewann so eine nicht minder weittragende und nachhaltige Bedeutung als die Schrift des Porphyrios selbst. Durch ihn und die für ihn charakteristische Öko-

nomie hat der Bau des für das ganze Mittelalter mafsgebenden Systems logischer Schuldoctrin erst seinen Abschlufs gefunden.

Bisher hatte man das Studium der Logik mit den *κατηγορίαι* begonnen. Die Erklärung dieser Schrift eröffnete den Kreis der auf die Logik bezüglichen Lehrvorträge in den Schulen von Athen und Alexandreia. Eine kurze Einleitung in das Ganze der aristotelischen Logik ging daher dieser Erklärung voraus. Sie umfafste die Antwort auf die zehn Vorfragen: *πόθεν τὰ ὀνόματα τῶν φιλοσόφων αἱρέσεων; τίς ἡ διαίρεσις τῶν Ἀριστοτελικῶν συγγραμμάτων; πόθεν ἀρκτέον τῶν Ἀριστοτελικῶν συγγραμμάτων; τί τὸ ἀναφαινόμενον ἡμῖν χρήσιμον ἐκ τῆς Ἀριστοτελικῆς φιλοσοφίας; τίνα τὰ ἄγοντα ἐπὶ ταύτην; πῶς δεῖ παρασκευάσασθαι τὸν ἀκροασάμενον φιλοσόφων λόγων; τί τὸ εἶδος τῆς Ἀριστοτέλους ἐπαγγελίας; διὰ τί φαίνεται ὁ φιλόσοφος ἀσάφειαν ἐπιτηδεύσας; ποῖα δεῖ καὶ πόσα προλαμβάνεσθαι ἑκάστου τῶν Ἀριστοτελικῶν συγγραμμάτων; ποῖον δεῖ εἶναι τὸν ἐξηγούμενον αὐτά*; (*Schol. ed.* Brandis 34a.b.), eine Antwort, die uns noch in den *κατηγορίαι*-Commentaren des Ammonios (oder Ioannes Philoponos?), Simplikios, Olympiodoros, Elias und des Armeniers David, einer Einleitungsschrift al-Fārābīs und teilweise in Resten einer ähnlichen syrischen Arbeit vorliegt. Das war die Einleitung in die Logik des Aristoteles, die noch Ammonios selbst in Athen bei Proklos hörte.[1]) Weil von der aristotelischen Philosophie die Logik dem Neuplatonismus zunächst wichtig gewesen war und weil man das gesamte philosophische Studium mit dem Studium der Logik begann, war sie zugleich und mehr noch eine Einleitung in das Studium der aristotelischen Philosophie überhaupt. Eine Einleitung in die Philosophie schlechthin wollte und konnte sie noch nicht sein. Das ist lehrreich. Der Neuplatonismus von Porphyrios bis Ammonios ist doch noch zu sehr wirklicher oder vermeintlicher Platonismus, um schon das Studium des Aristoteles geradezu dem Studium der Philosophie gleichzusetzen. Das schulmäfsige Sichbeschäftigen mit den Werken des Stagiriten ist ihm bereits unerläfslich, aber es ist ihm doch noch Mittel zu einem höheren Zwecke. Er kennt noch Besseres, Heiligeres als die enge Luft der Schulstube. Die Philosophie geht ihm noch nicht in der mehr philologischen als philosophischen Thätigkeit der Interpretation des *φιλόσοφος* auf. Das scholastische Element hat noch nicht über das mystische gesiegt. Das Dogma von der Identität der platonischen Weisheit mit der aristotelischen Schulphilosophie, weil beider mit der einen und

---

1) Das bezeugt deutlich David *προλεγόμενα τῶν κατηγοριῶν*, wenn er (*Schol. ed.* Brandis 220) nach Aufzählung der Vorfragen fortfährt: *ταῦτα πάντα τοῦ Πρόκλου λέγοντος προλαμβάνειν ἀρχομένους τῶν Ἀριστοτελικῶν συγγραμμάτων ἐν τῇ συναναγνώσει* u. s. w. Vermittelt ist die Angabe natürlich durch Ammonios selbst und wahrscheinlich weiterhin durch Olympiodoros.



unteilbaren philosophischen Wahrheit, die sich „schwarz auf weiſs“ nach Hause tragen läſst, ist noch nicht vollständig durchgedrungen.

Das begann nun anders zu werden, und die Änderung wurde bestimmend für Gestalt und Inhalt der neuen litterarischen Schöpfung des *εἰςαγωγή*-Commentares. Indem Ammonios vor die Erklärung der *κατηγορίαι* die Erklärung der *εἰςαγωγή* schob, hörte die untrennbar mit der Erläuterung der ersten Schrift des Aristoteles verbundene Beantwortung der zehn Vorfragen auf Einleitung in die Gesamtreihe der logischen und damit überhaupt der philosophischen Interpretationsvorträge zu sein. Sie wurde Einleitung zum Commentar über die *κατηγορίαι*. Damit ergab sich aber das Bedürfnis nach einer neuen den erweiterten logischen Unterricht nach vorn abschlieſsenden Gesamteinleitung. So entstanden entsprechend den *προλεγόμενα τῶν κατηγοριῶν* als ausschlieſslicher Einleitung zu der ersten aristotelischen Schrift die *προλεγόμενα τῆς φιλοσοφίας* als der *εἰςαγωγή* des Porphyrios vorangehende Einleitung in das Studium der Philosophie. Die Rücksicht auf die Architektonik des Unterrichts hatte die Neuschöpfung notwendig gemacht. Der Sieg der aristotelischen Scholastik über die platonische Mystik wurde entscheidend für ihren Inhalt. Weil man anfing die aristotelische Schulphilosophie mit der Philosophie schlechthin zu verwechseln, konnte der Beginn des Studiums der ersteren als der richtige Zeitpunkt erscheinen, um von Wesen und Aufgabe, von Definition und Einteilung der Philosophie zu handeln. War die alte Einleitung des Proklos Einleitung in die aristotelische Philosophie gewesen, so wurde die neue des Ammonios Einleitung in die Philosophie schlechthin. Weil aber die *εἰςαγωγή* den Schriften des Aristoteles selbst gleichgestellt wurde, waren auch vor ihr die vor jenen üblichen sieben einleitenden *κεφάλαια* zu behandeln: *σκόπος*, *χρήσιμον*, *τὸ γνήσιον*, *τάξις*, *αἰτία τῆς ἐπιγραφῆς*, *ἡ εἰς τὰ κεφάλαια διαίρεσις*, *ὑπὸ ποῖον ἀνάγεται*, zu denen erst nach Ammonios ein achtes, *ὁ διδασκαλικὸς τρόπος*, hinzugefügt wurde. Zwischen die allgemeine Einleitung in die Philosophie und die eigentliche Erklärung schob sich eine besondere Einleitung in die *εἰςαγωγή*. So ergeben sich die drei Teile, die schon im Commentare des Ammonios selbst deutlich hervortreten und bald auch äuſserlich von einander unterschieden wurden: *προλεγόμενα τῆς φιλοσοφίας*, *προλεγόμενα τῆς εἰςαγωγῆς*, *ἐξήγησις τῆς εἰςαγωγῆς*.

Was Ammonios geschaffen hatte, das bildete seine Schule weiter, vielfach es bereichernd, vielfach aber auch nur verbreiternd und verdünnend und die einheitliche stilistische Abrundung des Ganzen, die von der Arbeit des Meisters nicht ohne Erfolg angestrebt worden war, wieder zerstörend. Die eigentliche Erklärung hatte das Schicksal aller aus der griechischen in die byzantinische Welt übergehenden

Commentare. Mit der Zunahme des Umfanges ging eine Abnahme an exegetischem Gehalte Hand in Hand, bis schliefslich durch rein mechanisches Excerpieren auch der äufsere Umfang wieder merklich verringert wurde. Das Ganze verlor sich zuletzt einerseits in den anonymen Massen der Marginalscholien, andererseits in den aus Text und Commentar zusammengeflossenen Paraphrasen der *εἰςαγωγή*, die in den compendiösen Gesamtdarstellungen der Logik immer wiederkehren. — Die *προλεγόμενα τῆς εἰςαγωγῆς* erfuhren nicht nur durch die Einführung des *διδασκαλικὸς τρόπος* in die Reihe der einleitenden *κεφάλαια* eine äufserliche Erweiterung. Auch die einzelnen *κεφάλαια* fanden eine breitere und schematischere Behandlung. Insbesondere gefielen sich einzelne Erklärer in Einschaltung einer mehr oder weniger ausführlichen Entstehungsgeschichte der *εἰςαγωγή*. — Weitaus am bedeutsamsten entwickelten sich aber die *προλεγόμενα τῆς φιλοσοφίας*. Schon Ammonios hatte, indem er sich über Definition und Einteilung der Philosophie ausliefs, Veranlassung nehmen müssen, auch über *ὅρος* und *διαίρεσις* einige Worte einzuflechten. Was bei ihm beiläufige Bemerkungen gewesen waren, das wurde jetzt zu weitschweifigen Erörterungen ausgestaltet, von denen allein diejenige über den *ὅρος* sich über nicht weniger als neun[1]) einzelne Punkte aus der Lehre von der Definition verbreitete, während diejenige über die *διαίρεσις* verschiedene Doctrinen über den Gegenstand nebeneinanderstellte. Eine nicht weniger ins Gewicht fallende Umgestaltung erlitt der auf die Einteilung des *μαθηματικὸν μέρος* der speculativen Philosophie bezügliche Abschnitt. Hatte Ammonios nur die Einteilung selbst und ihre Begründung gegeben, so fügte man dem jetzt Auseinandersetzungen über die Erfinder der vier *μαθήματα* und über ihr Verhältnis zu einander wie zu verwandten Gebieten geistiger Thätigkeit hinzu. Ja, Olympiodoros scheint sogar, nicht zufrieden mit der mythischen Kunde von den Anfängen der mathematischen Disciplinen, auch ihre Schicksale in historischer Zeit besprochen zu haben. Die Quellen bildeten hier mathematische Einleitungsschriften, die ihrerseits bezüglich der Lehre von dem Erfinder der vier Künste wieder auf der alten litterarischen Gattung der Sammelschriften *περὶ εὑρημάτων* beruhten. Endlich warfen einzelne Erklärer vor der durch die Definitionen zu beantwortenden Frage, *τί ἐστι φιλοσοφία*, noch die kritische Frage, *εἰ ἔστιν*, auf und eröffneten so die *προλεγόμενα* mit dem Versuche einer

---

1) Vgl. David *προλεγόμενα τῆς φιλοσοφίας* (*Schol. ed.* Brandis 13a): *ἐννέα τινὰ κεφάλαια παραδίδομεν*, und die merkwürdige Inhaltsangabe der *εἰσαγωγή* bei al- Ja'qūbī I 144 f., die sich aus Verwechselung dieser *ἐννέα κεφάλαια* der Definitionslehre mit der dem arabischen Historiker nur dem Titel nach und als ein angebliches Werk des Aristoteles bekannten Schrift über die *πέντε φωναί* erklärt.

Widerlegung der landläufigsten skeptischen Einwürfe gegen die Philosophie. Diese innere Ausgestaltung der προλεγόμενα τῆς φιλοσοφίας hatte bald eine sich stetig steigernde Lockerung ihres ursprünglichen äufseren Zusammenhanges mit dem εἰςαγωγή-Commentare zur Folge. Frühe wurde der Text getrennt vom Texte des Commentares überliefert. In den logischen Compendien fand der Inhalt der προλεγόμενα die erste Stelle unmittelbar vor dem Inhalte der εἰςαγωγή und während Leon Magentios in seiner Bearbeitung der εἰςαγωγή auf die allgemeine Einleitung verzichtete, fehlte es, wie das unter dem Namen des Galenos erhaltene περὶ εἰδῶν φιλοσοφίας beweist, auf der anderen Seite auch nicht an vollständig von der εἰςαγωγή unabhängigen kurzen Darstellungen des προλεγόμενα-Stoffes.

Nach diesem Überblick über die innergriechische Entwickelung wenden wir uns wieder dem Orient zu. Von den zahlreichen arabischen Commentaren zur εἰςαγωγή ist uns kein einziger näher bekannt. Wir vermögen daher nicht ohne weiteres zu beurteilen, ob und bis zu welchem Grade sie von dem durch Ammonios geschaffenen Typus abhingen. Dagegen zeigt der syrische Commentar des Anonymus Vaticanus eine summarische Behandlung der sieben einleitenden κεφάλαια und in der grofsen Masse seiner einzelnen Scholien die allernächste Berührung mit der Schule des Ammonios, zeitweilig sogar wörtliche Übereinstimmung mit griechischen Erklärungen. Die in die erweiterten προλεγόμενα τῆς εἰςαγωγῆς eingelegte Entstehungsgeschichte der εἰςαγωγή lehrt uns die Handschrift *V* in syrischer Übersetzung und sogar als Gegenstand weiterer Commentierung in syrischer Sprache kennen. Dafs sie auch auf arabischem Boden nicht unbekannt war, lehrt al-Masʿūdī, *Kitāb al tanbīh wal-išrāf ed.* de Goeje S. 60. Denn, wenn er hier Porphyrios im Krater des Ätna den Tod finden läfst, so liegt unverkennbar eine Vermengung der bekannten Erzählung vom Ende des Empedokles mit der Nachricht vor, dafs Porphyrios die εἰςαγωγή von einer zum Studium des Ätna unternommenen Reise nach Sicilien aus an Chrysaorios gesandt habe. Die meiste Bedeutung gewannen aber auch im Orient die προλεγόμενα τῆς φιλοσοφίας. Der erste Syrer, der sich mit ihrem Inhalte vertraut erweist, ist Sergios von Rīšʿain. Die ganze Ökonomie seines philosophischen Hauptwerkes, der zum gröfsten Teile in *cod. Mus. Brit. Add. 14658* fol. 1a—60b erhaltenen *Pūššāqē δamēlīlūϑā* (ὑπομνήματα λογικά), macht es wahrscheinlich, dafs das verlorene erste Buch ausschliefslich diesem Gegenstande gewidmet war. Jedenfalls deckt sich eine teilweise von Hoffmann *De hermeneuticis* S. 135 abgedruckte Stelle seines *mi'mrā δēʿal qaṭigōriūs* (λόγος περὶ τῶν κατηγοριῶν) *B* fol. 90a mit der Ausführung der erweiterten προλεγόμενα über die διαίρεσις.

An Sergios schliefst sich Paulus Persa an, der in seiner an Kosrau Anōšārwān (531—579) gerichteten Logik *ed.* Land S. 2f. im Sinne der **προλεγόμενα** über Wesen und Einteilung der Philosophie handelt. Auf die Reste der **προλεγόμενα τῆς φιλοσοφίας** in dem anonymen Commentar der Handschrift *V* zur Entstehungsgeschichte der *εἰςαγωγή*, bei Severus bar Šakkū und Bāzūđ haben wir noch näher einzugehen. Dagegen sei hier in Kürze darauf hingewiesen, dafs die Einteilung der Philosophie nach den **προλεγόμενα** in allen syrischen Sammlungen von *διαιρέσεις* wiederkehrt, so *V* fol. 20a. cod. Berol. Sachau 90 fol. 11a. Berol. Sachau 306 fol. 120b, um wenigstens einige Beispiele anzuführen. Das getreue Spiegelbild ihrer Bedeutung für die syrische ist schliefslich wieder der Einflufs der **προλεγόμενα τῆς φιλοσοφίας** auf die arabische Philosophie und Litteratur. Auf der Grenze beider Gebiete steht Ḥunain ibn Isḥāq mit seinen von Ibn Abī Uṣaibi'a I 200 erwähnten *Masā'il muqaddama likitāb Furfūrjūs al-ma'rūf bil-madchal* (Vorfragen zu dem als die *εἰςαγωγή* bekannten Buche des Porphyrios), in denen wir eine, wie es scheint, noch ziemlich genau sich an das griechische Urbild anlehnende Behandlung des **προλεγόμενα**-Stoffes zu erblicken haben. Vielleicht schon vor ihm hatte der älteste nationalarabische Philosoph al-Kindī in zwei auf die Einteilung der Wissenschaft bezüglichen Abhandlungen syrische Darstellungen dieses Stoffes mit gröfserer Freiheit benützt[1]. Die Arbeiten Ḥunains und al-Kindīs sind verloren. Dagegen besitzen wir noch die sich an das in ihnen gegebene Vorbild anschliefsenden Werkchen der beiden gröfsten arabischen Philosophen, das *Kitāb iḥṣā' al-'ulūm* (Buch der Aufzählung der Wissenschaften) des al-Fārābī[2]) und die *Ma-*

1) كتاب مائية العلم وأقسامه d. h. „Buch des Wesens der Wissenschaft und ihrer Teile“ und كتاب اقسام العلم الانسى d. h. „Buch der Teile der menschlichen Wissenschaft“. *Fihrist* I 256. Ibn Abī Uṣaibi'a I 209. — Fraglich ist mir, ob man ein Recht hat, auch die von Ibn Abī Uṣaibi'a I 320 namhaft gemachten Schriften al-Rāzīs فى الحكمة d. h. „über die Weisheit“ hierher zu ziehen. Es sind Sendschreiben an einzelne Personen, und so ist vielleicht eher an arabische Pendants zur griechischen **προτρεπτικός**-Litteratur zu denken. Für solche boten die populärphilosophischen Abhandlungen des Plutarchos und Themistios oder der **λόγος πρὸς Δημόνικον** des Isokrates reichliches Material, falls eine nie erwähnte Übersetzung des **προτρεπτικός** des Iamblichos auch wirklich nicht existierte.

2) Genannt von Ibn Abī Uṣaibi'a II 139 und Ibn al-Qifṭī, erhalten im Original durch cod. Escurial. 643 (vgl. Casiri I 189), in lateinischer Übersetzung Gerards von Cremona durch cod. Paris. suppl. Lat. 49, und des Dominicus Gundisalvi z. B. durch cod. Digby 76, sowie in hebräischer Übersetzung des Kalonymos ben Kalonymos aus dem Jahre 1314, z. B. in den codd. De Rossi 458 und 776 zu Parma. Vgl. Steinschneider, *Alfārābī* S. 83ff. Ich kenne nur den hebräischen Text sowie den lateinischen Gundisalvis, gedruckt unter dem Titel *de scientiis* in der seltenen Ausgabe *Alpharabii vetustissimi Aristotelis interpretis opera omnia quae latina lingua conscripta*

qāla fī taqāsīm al-ḥikma wal-ʿulūm (Abhandlung über die Einteilungen der Weisheit und der Wissenschaften) des Ibn Sīnā[1]). Beide beschränken sich auf die *διαίρεσις τῆς φιλοσοφίας* und haben diese teils selbständig teils unter Zuhilfenahme griechisch-syrischer Quellen zu einem vollständigen System menschlicher Wissenschaft ausgebildet, beruhen aber im festen Kerne der Darstellung durchaus auf der Doctrin der *προλεγόμενα*. Verschiedenartig modifiziert durch Hinweglassung oder Umstellung einzelner Teile, bildet dann die hier der arabischen Welt in klassischer Form vermittelte Einteilung der *προλεγόμενα* die Grundlage für die Einteilung der arabischen und der von diesen abhängigen spätsyrischen Gesamtdarstellungen der Philosophie[2]). Man wird sich daher nicht wundern,

---

reperiri potuerunt studio Guil. Camerarii. *Paris 1638,* von der ein Exemplar auf der Biblioteca Barberini zu Rom mir zugänglich war, S. 1—41.

1) In der hübschen Ausgabe تسع رسائل فى الحكمة والطبيعيات تأليف الشيخ الرئيس ابى على الحسين عبد الله بن سينا قسطنطينية سنة ١٢٩٨ S. 71—80 und in lateinischer Übersetzung mit dem Titel *de scientiarum divisione* in der Ausgabe *Avicennae opera per Andream Alpagum Belluensem. Venetiae 1546.* S. 140 ff. — Arabische Handschriften im Occident sind die codd. Uri. 400. 980. Lugd. Batav. Warner. 958. — Erwähnt wird das in seiner Art klassische Schriftchen von Ibn Abī Uṣaibiʿa II 19. — Eine unbedeutende Kleinigkeit ähnlichen Inhaltes von Naṣīr al-dīn al-Ṭūsī ist cod. Berol. Sprenger 1795 fol. 56 erhalten.

2) Es lassen sich hier deutlich drei Entwickelungsphasen unterscheiden. Die erste bezeichnen die Ichwān al-ṣafāʾ. Ihre Abhandlungen scheinen verschiedene Redactionen durchgemacht zu haben, in denen denn auch verschiedene Anordnungsprincipien auf den Stoff angewendet wurden, alle mehr oder weniger von der Doctrin der *προλεγόμενα τῆς φιλοσοφίας* abhängig. Die Unterscheidung von *θεωρητική* und *πρακτική* wird noch berührt im Anfange von I 7 (*Abhandlungen in Auswahl von* Dieterici S. 239—254. Deutsch bei Dieterici, *Die Logik und Psychologie der Araber. Leipzig 1868.* S. 1—18), und dafs sie einmal von Bedeutung für das Ganze war, lehrt die von Dieterici sehr irreführend als *„Psychologie“* bezeichnete Abhandlung I 9 (Deutsch a. a. O. S. 102—173), in der That ein Abrifs des *ἠθικὸν μέρος* der *πρακτικὴ φιλοσοφία*. Weiterhin wird aber in der ersterwähnten Abhandlung nur unterschieden Logik, Mathematik, Physik und Theologie, — das sind die drei *μέρη* der *θεωρητική* vermehrt um die als *ὄργανον* vom strengen Aristotelismus ausgeschiedene Logik —, jedoch im platonischen Geiste die Mathematik als eine Einleitungswissenschaft an erste Stelle gesetzt. Die endgiltige Redaction knüpft hier an, fafst aber Logik und Mathematik als einheitlichen ersten Teil der Philosophie zusammen und scheidet dafür, wie schon al-Jaʿqūbī I 148 ff. nach unbekannter Quelle gethan hatte, die Physik in zwei Teile, Körperlehre und Seelenlehre, Physik im strengeren Sinne und Psychologie. — Die zweite Phase beginnt mit Ibn Sīnā, der in drei verschiedenen Hauptwerken eine dreifache Abgrenzung und Einteilung der Philosophie durchführte. Es umfafst nämlich كتاب الشفاء Logik und die drei *μέρη* der *θεωρητική* in der von den *προλεγόμενα* geforderten Reihenfolge, كتاب عيون الحكمة Logik, Physik und Theologie, eine Vereinfachung des ersten Schemas durch Unterdrückung der Mathematik und كتاب الاشارات والتنبيهات hinter der Logik, Physik und Metaphysik nur noch in unlösbarer Vereinigung, d. h. die Gegensätze منطق und حكمة, Logik und speculative Philosophie.

auch der betreffenden Ausführung der *προλεγόμενα* selbst auf arabischem Boden noch mehrfach in der philosophischen Litteratur, ja sogar aufserhalb ihrer zu begegnen. Ich verweise um der verhältnismäfsig leichteren Zugänglichkeit willen nur auf Ibn Sīnā, *'Ujūn al-ḥikma* zu Anfang der Physik, al-Gazzālī, Maqāṣid al-falsafa zu Anfang der Metaphysik[1]) und kürzer im *Kitāb al munqidh min al-ḍalāl*[2]), al-Chuwarazmī, *Kitāb mafātīḥ al-'ulūm ed. van Volten* S. 131 ff., al-Šahrastānī *ed. Būlaq* S. 230 (bei Haarbrücker II 78f.), Ṣā'id bei Ibn Abī Uṣaibi'a I 36, wo nur الخلقية d. h. „die sittliche" (sc. Regierung) durch ein Schreibversehen ausgefallen ist, und Hadji Chalfa *ed. Būlaq* I 10 f. 12 f.[3]). Derartige arabische Darstellungen

Alle drei Systeme haben ihre Nachahmer gefunden, um einige Beispiele zu nennen, das erste in al-Gazzālī in den مقاصد الفلاسفة, wo die Mathematik nur nach der Richtung und Tendenz des Werkes wegen der absolut sicheren Giltigkeit ihrer Sätze aufser Betracht bleibt, und an al-Suhrawardī (gest. 1191) in dessen Hauptwerk, dem كتاب التلويحات, das zweite in unmittelbarem Anschlufs an Ibn Sīnā in Bar-'Eβrōjō mit seinem ܟܬܒܐ ܕܒܠܒܘܬ ܚܟܡܬܐ und, freier behandelt, in Athīr al-din al-Abharī (gest. 1262) in der هداية الحكمة und in al-Qazwīnī (gest. 1276) in den sich ergänzenden Werken العين في علم المنطق (Logik) und حكمة العين (Physik und Theologie), das dritte endlich namentlich in den Vertretern des späteren *Kalām*, für deren Werke das كتاب تعديل العلوم das Ṣadr al-Šarī'a (gest. 1345) mit seinen zwei Teilen علم الميزان (Logik) und علم الكلام (rationale Theologie) als Typus genannt sein mag. Alles das ist fortschreitende Vereinfachung des Schemas der *προλεγόμενα* auf der gemeinsamen Grundlage der Einbeziehung der Logik in die Philosophie und der völligen Ignorierung der *πρακτικὴ φιλοσοφία*. — Eine dritte Phase bezeichnet ein Zurückgreifen auf das vollständige Schema der *προλεγόμενα*, das sich in einigen Werken des 13. Jahrhunderts bemerklich macht. Genau an das griechische System hält sich allerdings auch hier nur Severus bar Šakkū in den *Dialogen*. Eine etwas freiere Haltung bewahren die رسائل الشجرة الالهية في علوم الحقائق الربانية al-Sahrazūrīs (Ende des 12. und Anfang des 13. Jahrhunderts) und die ܚܐܘܬ ܚܟܡܬܐ Bar-'Eβrōjōs, die gleichmäfsig einerseits eine grundsätzliche Trennung der Logik von der Philosophie nicht kennen, andererseits von den drei Teilen der *θεωρητική* die Mathematik bei Seite lassen, während sie die *πρακτική* im strengen Anschlufs an das griechische Schema behandeln.

1) Bei Schmölders *Essay sur les écoles philosophiques chez les Arabes et notamment sur la doctrine d'Algazzali. Paris* 1842. S. 16—22. Übersetzung S. 31—38.

2) *Logica et philosophia Algazelis Arabis per* Petrum Liechtenstein. *Coloniae* 1506 in lateinischer Übersetzung.

3) Minder leicht zugänglich sind die entsprechenden Stellen im كتاب الشفاء Ibn Sīnās, zu Anfang der رسائل الشجرة الالهية al-Šahrazūrīs und am Schlusse der Šamsīja. Wenigstens durch einen genauen Auszug Ahlwardts *Verzeichnis der arabischen Handschriften der königlichen Bibliothek zu Berlin* IV S. 419 f. etwas näher bekannt ist dagegen die wohl jüngste derartige Erörterung der arabischen Litteratur, diejenige des Muḥammad ibn Ibrāhīm Ṣadr-al-dīn al-Šīrāzī in seinem 1838 vollendeten Commentare zur هداية الحكمة (cod. Berol. Petermann 695).

11*

der griechischen Doctrin haben schliefslich die entsprechende Erörterung Bar-ʿEβrōjōs im *Kʿϑāβā dʿϑēγʿraϑ tēγʿrāϑā* (*liber mercaturae mercaturarum*) hervorgerufen oder doch beeinflufst, die als Beispiel jüngsten Nachhalles des griechischen εἰςαγωγή-Commentares in der syrischen Litteratur hier eine Stelle finden mag. Sie eröffnet die der Physik gewidmete zweite *πραγματεία* (cod. Orient. Medic. Palat. 200 fol. 77a—78b. Berol. Sachau 211 fol. 32a.b.):

ܝܕܥܬܐ ܓܝܪ ܟܝܢܝܬܐ ܐܝܬܝܗ̇ ܟܝܢܝܬܐ ܕܫܡܥܐ ܐܠܗܝܬܐ ܟܕ ܡܦܪܫܢܘܬܐ ܕܒܐܝܕܝܗܘܢ
ܗܠܝܢ ܕܐܝܬܝܗܘܢ ܠܟܠ ܒܗܘܢܐ ܕܡܢ ܚܝܠ ܐܦ ܦܠܓܐ: ܘܗܘܝܢ ܗܠܝܢ. ܐܘ
ܡܬܚܙܝܢ ܒܠܚܘܕ ܡܚܠ ܠܗ. ܟܠܗ ܡܫܬܪܝܢ. ܐܘ ܡܬܚܙܝܢ ܡܫܬܪܝܢ
ܐܟܚܕܐ ܡܚܝܠ ܠܗ: ܘܡܬܚܙܝܢ ܕܝܢ ܗܝ ܡܬܚܙܝܢܐ ܦܝܠܣܘܦܘܬܐ ܬܐܘܪܝܛܝܩܝܬܐ
ܡܬܩܪܝܐ. ܗܝ ܕܝܢ ܕܬܐܪ ܦܝܠܣܘܦܘܬܐ ܦܪܛܝܩܝܬܐ: ܘܗܝ ܡܢ ܬܐܘܪܝܐ: ܠܬܠܬ ܐܬ
ܡܬܦܠܓܐ: ܠܫܡܝܢܐ ܕܝܢ ܒܝܬܝܐ: ܘܠܗܝ ܡܕܝܢܝܬܐ: ܒܗܝ
ܕܡܢ ܐܟܙܢܐ ܐܬܚܙܝ ܒܪܢܫܐ ܚܕܐ ܡܛܠ ܕܡܬܩܪܝܐ ܐܝܟ ܕܡܬܚܙܐ ܐܝܟ. ܘܡܬܦܪܫܢܘܬܐ ܐܝܟ
ܕܚܕܕܐ ܡܢܗܘܢ. ܘܗܝ ܗܘܬ ܒܝܬ ܫܡܥܬܐ ܗܘ ܒܝܬܝܬܐ ܕܡܬܚܙܝܐ ܐܝܬܝܗܘܢ ܡܢܗܘܢ
ܕܐܝܬܘܗܝ: ܒܗ ܒܝܬܘܬܐ ܐܟܙܢܐ ܕܠܐ ܬܚܝܐ ܕܐܝܬܘܗܝ ܡܬܝܕܥܢܝܬܐ ܕܗܦܝܟ ܕܡܫܬܡܫܝܢ
ܘܐܝܟܢܐ ܡܬܚܙܝܢܘܬܗܘܢ ܕܙܕܩ ܠܗܝ ܡܢܗ ܙܕܩܐ. ܘܡܢܗܝܢ ܡܬܚܙܝܢܝܬܐ. ܘܡܬܦܢܝܢܐ
ܡܬܚܫܒܢܝܬܐ. ܘܗܝ ܗܘܬ ܒܝܬ ܫܡܥܬܐ ܗܝ ܡܬܚܙܝܢܐ ܕܐܝܬܘܢܘܡܝܐ ܡܬܩܪܝܐ ܗܘܬ:
ܗܘ ܗܘܝܘ ܐܟܙܢܐ ܠܗܝ ܡܢܗܝܢ ܕܐܝܬܝܗܝܢ ܡܬܦܠܓܢܘܬܐ ܕܟܠܝ ܐܢܫܐ. ܘܗܝ ܬܘܒ
ܗܘܬ ܒܝܬ ܫܡܥܬܐ ܡܬܚܙܝܢܐ ܕܦܘܠܝܛܝܩܝ ܡܬܩܪܝܐ ܗܘܬ: ܒܗ ܒܝܬܘܬܐ
ܦܝܠܣܘܦܘܬܐ ܗܝ ܬܐܘܪܝܛܝܩܝܬܐ ܡܬܦܠܓܐ ܡܛܠ ܐܝܬ ܠܗ ܬܠܬ: ܡܛܠ ܗܝ ܕܟܠ
ܡܬܚܙܝܢ ܐܟܙܢܐ ܗܢܝܢ ܡܬܚܙܝܢ ܡܢ ܗܘܬ ܘܗܘܬ ܐܝܟ ܡܬܪܐ ܡܬܚܙܐ ܘܗܘܬ ܗܢܝܢ
ܕܡܬܚܙܝܢ ܕܠܗܘܢ ܙܒܢ. ܘܦܠܓܐ ܕܗܝ ܕܐܬܚܙܝ ܡܬܚܙܝܢ. ܕܐܦ ܡܛܠ ܡܢܗܘܢ
ܐܝܟ ܠܗܘܬ ܡܬܕܪܟܝܢ. ܠܗ ܒܗܝ ܕܡܬܚܙܝܢ ܗܘ ܠܗ ܒܡܬܚܙܝܢܘ ܐܝܟ. ܦܝܠܣܘܦܘܬܐ
ܡܬܚܙܝܢܐ ܘܟܝܢܝܬܐ ܡܬܩܪܝܐ ܒܗܝ ܕܗܘ ܕܡܬܚܙܐ ܠܗ ܠܗ ܐܝܟ ܕܐܬܚܙܝܬ ܗܘ ܕܟܝܢܐ
ܡܢ ܟܠ ܗܘ ܕܐܝܬܗ ܒܗܘܢܐ ܢܗܘܐ. ܕܐܬܚܙܝ ܗܘ ܕܐܬܚܙܝ ܦܫܝܛܐܝܬ. ܒܟܝܢ
ܟܠ ܢܬܚܙܘܢ ܐܝܟܢܐ ܡܬܚܙܝܢ: ܘܗܝ ܗܘܬ ܬܐܘܪܝܐ ܦܠܓܐ ܗܝ. ܡܛܠ ܕܝܢ ܡܬܚܙܐ
ܗܝ ܒܡܬܚܙܐ ܕܒܗ ܐܝܬ ܦܠܓܐ ܕܗܘ ܕܐܬܚܙܝ. ܡܬܚܙܐ ܕܝܢ ܗܝ ܕܕܡܬܚܙܝܐ
ܬܐܘܠܘܓܝܐ ܡܬܩܪܝܐ: ܡܬܚܙܐ ܕܝܢ ܗܝ ܕܟܠ ܡܬܚܙܝܢ ܢܬܚܙܘܢ ܒܗܝ ܗܘܬ ܐܝܟܢܐ.
ܗܢܝܢ ܐܝܟ ܕܗܘܬ ܡܚܠ ܗܘ ܠܡܬܚܙܝܢܘܬܗܘܢ ܡܢܗ. ܡܬܡܬܚܙܝܐ ܡܬܩܪܝܐ ܐܝܟ
ܡܬܚܙܝܐ ܐܟܙܢܐ: ܡܬܚܙܐ ܬܘܒ ܗܝ ܕܡܬܚܙܝ ܢܬܚܙܝܢ ܒܗ ܡܬܚܙܝܢ ܒܗܝ ܗܘܬ.
ܘܠܐ ܡܬܚܙܝ ܡܬܚܙܝܢ ܡܬܚܙܝܢܘܬܗܘܢ ܦܝܠܣܘܦܘܬܐ ܡܬܩܪܝܐ. ܘܗܘ ܕܡܬܚܙܝ ܠܗ ܠܗ
ܦܫܝܛܐ ܕܠܗܘܢ. ܒܗܝ ܕܡܬܚܙܝܢ ܘܡܛܠ ܡܬܚܙܝܢܘܬܗ. ܕܠܗܘܢ ܡܛܠ ܡܬܚܙܝܢܐ

ܠܣܣܬܘܕܘ܀ d. h. „die Weisheit ist die Vervollkommnung der menschlichen Seele durch die *κατάληψις* aller *ὄντα* nach Mafsgabe der Befähigung, die ihr zu dieser von der *φύσις* zu Teil wurde. Und zwar sind diese (*ὄντα* zweierlei): entweder sind wir nur zu ihrer *γνῶσις* mit Ausschlufs ihrer *πρᾶξις* geschaffen oder wir sind zu ihrer *γνῶσις* und *πρᾶξις* zugleich geschaffen. Die erste *γνῶσις* heifst *ἡ θεωρητικὴ φιλοσοφία*, die zweite aber *ἡ πρακτικὴ φιλοσοφία*, und diese zweite wird trichotomisch eingeteilt, in die sittliche und die häusliche und die städtische Weisheit. Notwendig bedarf nämlich der Mensch der *γνῶσις* der vorzüglichen Eigenschaften, um sie zu besitzen, und der häfslichen Eigenschaften, um sich vor ihnen zu hüten, und diese pflegt aus der sittlichen Weisheit, die *ἠθικῶν* genannt wird, zu erwachsen. In gleicher Weise bedarf der Mensch der *γνῶσις* der *πρέπουσα τάξις* seiner Häuslichkeit und der *ποιότης* der Vereinigung von Gatte und Gattin, Kindern und Eltern, Herren und Dienstboten und diese erwächst aus der häuslichen Weisheit, die *οἰκονομικῶν* genannt wird. Ebenso bedarf er auch der *γνῶσις* der *ποιότης* der *κοινωνία* der Menschen (überhaupt), und diese erwächst aus der städtischen Weisheit, die *πολιτικῶν* genannt wird. In gleicher Weise zerfällt auch die *θεωρητικὴ φιλοσοφία* in *τρία τινὰ μέρη*. Dasjenige *μέρος*, welches sich beschäftigt mit den von der *ὕλη* freien *πράγματα* und dem in Wahrheit ersten *νοῦς* und den übrigen *νόοι*, die diesen (*πράγματα*) gleichen, und den Unterabteilungen des *ἁπλῶς ὄν*, von denen selbst eine solche, die mit der *ὕλη* vermischt wahrgenommen wird, mit nichten so (mit ihr) vermischt ist, als bedürfte sie ihrer zu ihrer *ὑπόστασις*, heifst die erste und universelle *φιλοσοφία*. Sein *ὑποκείμενον* ist nämlich das Universellste von Allem, was wissenschaftlicher Untersuchung unterliegt, das *ἁπλῶς ὄν*. So richtet es seine *ἐξέτασις* auf das, was diesem *οὐσιωδῶς ἕπεται*. Es zerfällt in zwei Unterabteilungen, die allgemeine *γνῶσις*, die es mit den Unterabteilungen des *ὄν* zu thun hat, und diejenige, welche *ἰδίως θεολογία* heifst. Dasjenige *μέρος*, welches sich beschäftigt mit den mit der *ὕλη* vermischten *πράγματα*, die der *νοῦς* geschaffen ist von dieser zu sondern, heifst *τὸ μαθηματικόν* wie die vier mathematischen Disciplinen, und wiederum dasjenige *μέρος*, in welchem die *πράγματα* ganz und gar mit der *ὕλη* vermischt sind und niemals von ihr gesondert werden können, heifst *φυσιολογία*. Sein *ὑποκείμενον* ist das *σῶμα* des *κόσμος* in Bewegung, Ruhe und Veränderung und über dieses versucht die Darstellung (hier) sich zu ergehen“[1]).

Wir haben den Einflufs des griechischen *εἰςαγωγή*-Commen-

1) Eine analoge gleichfalls durch das Medium der arabischen Philosophie beeinflufste Auseinandersetzung findet sich auch im ܟܬܒܐ ܕܢܡܘܣܬ ܢܡܘܣܐ cod. Orient. Medic. Palat. 176 pg. 186 f. bezw. 186 fol. 83a.b.

tares auf die syrische und die von dieser abhängige arabische Litteratur von Anfang des 6. bis zum Ende des 13. Jahrhunderts verfolgt. Er war zweifellos keineswegs geringer als der Einfluſs dieser litterarischen Schöpfung des Ammonios auf die gleichzeitige byzantinische Litteratur. Wir stehen jetzt vor der Frage, wie wir ihn zu erklären haben. — Sergios von Rīš'ain schöpfte gewiſs unmittelbar aus einem griechischen Texte und für Paulus Persa wird man das Gleiche anzunehmen sehr geneigt sein, wenn man bedenkt, zu welcher Blüthe nach Agathias II c. 66—71. IV c. 30 hellenisches Wesen am Hofe des groſsen Kosrau Anōšārwān gelangt war. Auch bei Ḥunain, dem besten Kenner des Griechischen im mittelalterlichen Orient, ist directe Abhängigkeit von einem griechischen προλεγόμενα-Texte noch denkbar, obschon nicht gerade wahrscheinlich. Im Übrigen ist sie schlechterdings ausgeschlossen. Die Logik des Paulus Persa bot an προλεγόμενα-Stoff weitaus weniger als wir in den späteren syrischen und arabischen Quellen antreffen, kann mithin als Grundlage für diese nicht in Frage kommen. Das Nämliche a priori auch von dem ersten Buche der *Pūššāqē* des Sergios anzunehmen sind wir nicht berechtigt, aber, daſs die ganze spätere syrisch-arabische Philosophie in der Lehre von Wesen und Einteilung der Philosophie einzig und allein von ihm abhängig sein sollte, ist doch kaum glaublich, mag man von der Bedeutung des ostsyrischen Archiatros eine noch so hohe Meinung haben. Vollends für die Bekanntschaft des Orients mit der speciellen Einleitung in die εἰςαγωγή und mit der ἐξήγησις würde durch die Verweisung auf ihn gar Nichts erklärt. Neben den selbständig das griechische Material verarbeitenden syrischen Werken haben wir noch mindestens einen wörtlich übersetzten Commentar als Grundlage unserer orientalischen Überlieferung anzunehmen.

Auf griechischem Boden ist es neben der bahnbrechenden Arbeit des Ammonios selbst vor allem diejenige des Olympiodoros, die den nachhaltigsten Einfluſs auf die spätere litterarische Entwickelung ausübte. Busse hat sie *Porphyrii Isagoge et in Aristotelis categorias commentarium. Berolini 1887. Supplement. praefat. XLI —XLIV* als die gemeinsame Quelle der erhaltenen Commentare des Elias und David erwiesen. Teils durch diese, teils unmittelbar hat er bis in die jüngsten Randscholien und Logikcompendien hinein eine entscheidende Einwirkung geübt. Für den Orient kann weder er noch Ammonios, weder Elias noch David als Quelle der auf einen griechischen εἰςαγωγή-Commentar zurückgehenden Tradition angesehen werden. Mehrfach kehren hier die erweiterte Auseinandersetzung über die διαίρεσις, der Abschnitt über die Erfinder der vier mathematischen Disciplinen, die Entstehungsgeschichte der εἰςαγωγή wieder. Vereinzelt finden sich auch die erweiterte Auseinandersetzung

über den ὅρος, der Abschnitt über die Stufenfolge der vier Disciplinen, die Abwehr gegen die Einwürfe der Skepsis. Das schliefst den Gedanken an Ammonios aus. Wir haben die Quelle der syrisch-arabischen Tradition unter den in den allgemeinen und den speciellen *προλεγόμενα* erweiterten Commentaren seiner Schule zu suchen. Auf der anderen Seite verbietet sich der Gedanke an Olympiodoros oder einen von ihm abhängigen Erklärer durch die radikale Textesverschiedenheit der auf Olympiodoros beruhenden griechischen und der durch *V* und Severus bar Šakkū vertretenen syrischen Überlieferung bezüglich der Erfindung der Musik, die ich *Philologisch-Historische Beiträge ... Wachsmuth ..... überreicht.* S. 149 f. erklärt habe. Eben dort habe ich auch bereits den Namen des Mannes genannt, den wir vielmehr als den Archegeten der orientalischen Tradition betrachten müssen. Es ist kein Anderer als der vielseitige Alexandriner Ioannes Philoponos. Bei der Knappheit des mir in den *Beiträgen* zur Verfügung stehenden Raumes mufste ich mich darauf beschränken, meine Annahme mit dem Hinweis auf das späterhin näher zu besprechende Erscheinen des ܪܚܡ ܥܡܠܐ d. h. *Φιλόπονος* in *V* fol. 129 a zu stützen. Das ist ein schlechthin unanfechtbares äufseres Zeugnis wenigstens für die Fragmente von *V* und den an der entscheidenden Stelle des *εὑρήματα*-Abschnittes mit ihnen übereinstimmenden Severus. Immerhin mag es hier gestattet sein, durch eine allgemeinere Erwägung auch die hohe innere Wahrscheinlichkeit der Hypothese darzuthun, die unsere orientalische Überlieferung in ihrer Gesamtheit auf Ioannes Philoponos zurückführt.

Ist, wie wir gezeigt haben, an Ammonios und Olympiodoros mit seinen Nachtretern nicht zu denken, so scheinen zunächst vermutungsweise noch drei Namen genannt werden zu können: Damaskios, Simplikios und Philoponos. Alle drei Männer sind Schüler des Ammonios und werden als solche mit der Erklärung, die der Meister dem Büchlein von den *πέντε φωναί* widmete, vertraut gewesen sein. Wir fassen zunächst Damaskios und Simplikios ins Auge, die späterhin aus dem Zusammenhange der alexandrinischen Schule ausschieden, um die letzten Schicksale der athenischen zu teilen. Als der despotische Wille des Justinianus im Jahre 529 dem Nachleben der heidnischen Weisheit in Athen ein Ende machte, waren sie die bedeutendsten unter den letzten ungebeugten Vorkämpfern des alten Glaubens und der alten Philosophie, die nach Agathias II 30 f. diesen am persischen Königshofe eine neue Heimat zu begründen unternahmen. Wir wissen, dafs ihre kühnen Hoffnungen sich nicht erfüllten. Enttäuscht kehrten die edeln Denker 533 unter dem diplomatischen Schutze Persiens in das römische Gebiet zurück. In der That scheint der phantastische Versuch, das geistige Erbe des Hellenentums unmittelbar nach dem per-

sischen Osten zu verflanzen, so gänzlich erfolglos geblieben zu sein, daſs er nicht die leiseste Spur im Orient hinterlieſs. Keine orientalische Geschichtsquelle berichtet von ihm. Die Begleiter des Damaskios und Simplikios sind der syrisch-arabischen Wissenschaft völlig unbekannt, und das Nämliche scheint von Damaskios selbst zu gelten. Nie wird in der gelehrtengeschichtlichen Litteratur auch nur sein Name genannt. Nichts giebt uns ein Recht zu der Vermutung, daſs nur eine einzige seiner litterarischen Arbeiten ins Syrische oder gar Arabische übersetzt gewesen sei. Das ist anders bei Simplikios. Nach *Fihrist* I 286 war ein seinen Namen tragender Commentar zu περὶ ψυχῆς syrisch übersetzt und vielleicht noch Anderes aus seinem Nachlasse dem Orient unmittelbar bekannt. Aber zu den der syrisch-arabischen Welt eigentlich vertrauten Neuplatonikern gehört auch er keineswegs. Ibn al-Qifṭī und vielleicht schon Ibn al-Nadīm unterschied — gewiſs mit Unrecht — von dem Philosophen einen Mathematiker und Andere haben vielleicht wieder den Philosophen mit einem von ihm verschiedenen Arzte confundiert. Selbst wenn es von Damaskios oder Simplikios einen εἰςαγωγή-Commentar gab, ist also seine Übersetzung ins Syrische nicht eben wahrscheinlich. Aber nicht einmal, daſs der Eine oder der Andere sich als Lehrer oder als Schriftsteller mit der εἰςαγωγή überhaupt beschäftigt habe, wird uns irgendwo bezeugt, und trotz des Schweigens der Überlieferung es vorauszusetzen, scheint ziemlich gewagt. Gerade Damaskios und Simplikios bezeichnen gegenüber der scholastischen Richtung des nüchternen Ammonios eine letzte Rückkehr zu den Idealen des älteren Neuplatonismus, der hellenischen Erlösungsreligion im philosophischen Gewande. Für Simplikios war Iamblichos von besonderer Bedeutung und zumal in Damaskios loderte noch einmal alle Glut schwärmerischer Theosophie, weltflüchtiger Askese und wundersüchtiger Glaubensinnigkeit, deren die sterbende Antike fähig war. Bei Simplikios vereinigt sich dann noch mit dem religiösen Grundelement eine Fülle historischen Sinnes und positiven Wissens, ein Geist echter und alter Gelehrsamkeit, an die Ammonios und seine Schule nicht entfernt heranreichen. In dieser Sphäre scheint die Gedankenöde der πέντε φωναί keine Stätte zu haben.

So bliebe denn eben Philoponos übrig, und für ihn spricht auch direct genau ebenso Vieles, wenn nicht noch mehr, als gegen Damaskios und Simplikios. Dem Orient ist er bekannt und vertraut, wenn Einer. Für die syrisch-arabische Wissenschaft und Gelehrtengeschichte ist er — allerdings confundiert mit einem wohl etwas jüngeren Arzte Ioannes aus Alexandreia — geradezu die hervorragendste Erscheinung der griechischen Litteratur seit Galenos. Der Artikel bei Ibn Abī Uṣaibiʿa I 104 f. und der durch Stein-

schneider bekannte des Ibn al-Qifṭī sprechen deutlich genug. Für die syrischen Monophysiten gehört er neben den drei Kappadokiern, Kyrillos, Pseudo-Dionysios und Severus von Antiocheia zu der das eigentliche Glaubensfundament der Sekte bildenden Pleias der „griechischen Väter“. Wie es scheint, alle seine theologischen Schriften und von philosophischen gewiſs die Commentare zu *Ἀναλυτικὰ πρότερα, φυσικὴ ἀκρόασις, περὶ γενέσεως καὶ φθορᾶς* und *περὶ ζῴων μορίων* waren ins Syrische übersetzt[1]). Die theologischen Schriften wurden commentiert, teilweise in Auszüge gebracht und, wie die codd. Mus. Brit. Add. 14532. 14533. 14538. 17214 beweisen, eifrig für dogmatische Catenen excerpiert. Der *Διαιτητής* erscheint in cod. Mus. Brit. Add. 14684 neben dem Neuen Testament und den Schriften des Pseudo-Dionysios und der Kappadokier als Gegenstand masoretischer Bearbeitung. Er und einige kleinere theologische Arbeiten wurden noch im 9. Jahrhundert eifrig studiert. Denn diesem gehören übereinstimmend die Haupthandschrift cod. Vat. Syr. 144, die weniger guten codd. Mus. Brit. Add. 12171. 14670 und die Palimpsestfragmente des cod. Mus. Brit. Add. 17215 an.

Wie Philoponos dem Orient bekannter ist als Damaskios und Simplikios, so ist er auch den Traditionen des gemeinsamen Lehrers Ammonios treuer geblieben als sie. Mit der Theosophie der athenischen Schule hat der christliche Sophist in Alexandreia nicht das Mindeste gemein. Seine Commentare zeigen ihn als völlig in den Bahnen des Ammonios wandelnden Erklärer des Aristoteles, die syrischen Übersetzungen seiner theologischen Werke als einseitigen, ausschlieſslich mit den trivialsten Waffen einer billigen Schulweisheit fechtenden Dialektiker. Hier ist Alles nur zu verstandesklar und nüchtern, ganz unberührt vom Hauche plotinischen Geistes. Vollends die Vereinigung philosophischer Studien mit grammatischen, wie sie für den von Griechen, Syrern und Arabern mit Vorliebe als *ὁ γραμματικός* Bezeichneten charakteristisch ist, liegt ganz in der Richtung der *πέντε φωναί*. Freilich auch von Philoponos nennt

---

1) Ein ausdrückliches Zeugnis für syrische Übersetzung legen bezüglich des Commentares zu *περὶ γενέσεως καὶ φθορᾶς* Ibn al-Nadīm *Fihrist* I 251 und Ibn al-Qifṭī (vgl. Steinschneider, *Beihefte* XII S. 58 Anmk. 280) ab. Für den Commentar zur *φυσικὴ ἀκρόασις* ist die Existenz eines syrischen Textes dadurch gesichert, daſs nach *Fihrist* I 250 zwei verschiedene arabische Texte auf Qusṭā ibn Lūqā und ʿAbd al-Masīch ibn-Nāʿima zurückgingen, d. h. auf zwei Übersetzer aus dem Syrischen, von denen Kenntnis des Griechischen anzunehmen uns Nichts berechtigt. Bei dem Commentare zu *Ἀναλυτικὰ πρότερα* endlich reichte der arabische Text nur bis I cap. 7 inclusive. Er ist also aus einem Texte geflossen, der die auf syrischem Boden allbekannte, auf griechischem unerhörte Verstümmelung der *Ἀναλυτικά* zur Voraussetzung hat. Vgl. *Fihrist* I 249. Steinschneider, *Beihefte* XII S. 42 und ausführlicher *Alfārābī* S. 157, wonach der Fihristtext zu corrigieren ist.



die griechische Überlieferung einen Commentar zur εἰςαγωγή nicht. Aber an ihre Stelle tritt die arabische. Ibn Abī Uṣaibiʿa I 105 führt am Schlusse seines Schriftenverzeichnisses klar und deutlich den شرح كتاب ايساغوجى لفرفوريوس d. h. „Commentar des Buches εἰςαγωγή von Porphyrios" an, und diese Anführung scheint nicht allein die Existenz des Commentares, sondern auch die Thatsache seiner Übersetzung ins Arabische zu gewährleisten. Das Schriftenverzeichnis des „Ioannes Grammatikos" bei Ibn Abī Uṣaibiʿa zerfällt in zwei ungleiche Teile. Der erste und weitaus gröſsere Teil, der bis zu dem Titel مقالة أخرى يرد فيها على قوم أخر d. h. „eine andere Abhandlung, in der er andere Leute widerlegt" reicht, ist systematisch geordnet: Commentare zu Aristoteles, Commentare zu Galenos, religiös-philosophische Werke. Die letzte Quelle ist so gut als ausschlieſslich der *Fihrist*, dessen in den Artikeln über Aristoteles, Galenos und Ioannes Grammatikos zerstreute Angaben zusammengearbeitet sind. Nur darin, daſs er einen Commentar zu περὶ ἑρμηνείας nicht, und dafür einen solchen zu den Τοπικά kennt, weicht Ibn Abī Uṣaibiʿa von Ibn al-Nadīm ab. Das kommt auf das Conto der Mittelquelle, die entweder ʿUbaid-Allāh ibn Djibrīl oder al-Sidjistānī gewesen sein wird. Hier stehen wir auf dem schlüpfrigen Boden lediglicher pinakographischer Überlieferung der gelehrtengeschichtlichen Litteratur, wo wir Übersetzung eines Werkes ohne alles Weitere nur auf Grund einer ausdrücklichen Bezeugung annehmen dürfen. Anders beim zweiten Teile. Er umfaſst nur drei Werke, eine مقالة فى النبض d. h. „Abhandlung über den Puls", die erhaltene Schrift des Philoponos κατὰ Πρόκλου περὶ ἀϊδιότητος κόσμου und den Commentar zur εἰςαγωγή. Von diesen ist die Widerlegung des Proklos fast mit denselben Worten schon in der den ersten Teil bildenden Liste genannt und die medicinische Schrift ist so gut als gewiſs identisch mit einem der beiden gleichfalls hier bereits erwähnten Commentare zu Arbeiten des Galenos über den Puls. Das wären unter drei Titeln nicht weniger als zwei Doubletten zu Titeln des auf dem *Fihrist* beruhenden πίναξ. Darunter ist eine, über die selbst Ibn Abī Uṣaibiʿa sich nicht täuschen konnte. Offenbar haben die beiden Listen also eine ganz verschiedene Bedeutung und es ist kaum eine andere Erklärung abzusehen als die: das gröſsere Verzeichnis giebt die Ibn Abī Uṣaibiʿa durch die gelehrtengeschichtliche Litteratur bekannten Titel, das kürzere die nach seiner beschränkten Kenntnis dem Orient durch Übersetzungen vertraut gewordenen Schriften an.

Wir wissen einerseits: Ioannes Philoponos ist einer der den Syrern bestbekannten griechischen Schriftsteller späterer Zeit. Wir wissen andererseits: Ioannes Philoponos hat die εἰς-

αγωγή commentiert und sein Commentar war höchst wahrscheinlich arabisch übersetzt. Wenn wir nun in Verbindung mit syrischen Textesstücken, die zweifellos auf einen griechischen εἰςαγωγή-Commentar zurückgehen, dem Namen *Φιλόπονος* begegnen, so wird es kaum mehr als Kühnheit erscheinen, auch eine syrische Übersetzung seines Commentares zu behaupten. Daſs aber eine solche Übersetzung bei den Monophysiten, die ja von der Mitte des 6. bis zur Mitte des 8. Jahrhunderts die eigentlichen Träger der griechisch-syrischen Studien waren, alsbald geradezu kanonische Geltung gewinnen konnte, ja gewinnen muſste, ist verständlich. Es wird daher nicht als unwahrscheinlich zu bezeichnen sein, daſs auch der Niederschlag der *προλεγόμενα τῆς φιλοσοφίας* in den syrischen Sammlungen von *διαιρέσεις* und die Masse des εἰςαγωγή-Commentares des Anonymus Vaticanus von Philoponos abhängig sind. Ebenso liegt die Vermutung nahe genug, auch der von Sergios von Rīšʿain im griechischen Urtexte benützte Commentar sei kein anderer als der seinige gewesen. Ich beschränke mich aber im Folgenden auf die durch die Handschrift *V*, Severus bar Sakkū und Bāzūδ vermittelten Reste. Der Commentar des Anonymus Vaticanus wird im dritten Abschnitt dieser Veröffentlichung uns zu beschäftigen haben, die in Frage kommende Stelle des Sergios gehört einem Beitrage zur Erklärung der *κατηγορίαι* an, der unter den syrischen *κατηγορίαι*-Commentaren seine Stelle finden wird, und die syrischen *διαιρέσεις*-Schriften möchte ich einer einheitlichen und selbständigen Publication vorbehalten.

A. Die Fragmente des cod. Vat. Syr. 158.

Eine von St. Evodius Assemani[1]) flüchtig hingeworfene Vermutung konnte zu der trügerischen Hoffnung verleiten, in *V* die syrische Übersetzung des Philoponoscommentares vollständig er-

1) *Bibliothecae apostolicae vaticanae codicum manuscriptorum catalogus* I 3 S. 307, wo übrigens dem Leser die Wahl zwischen Ammonios und Philoponos gelassen wird. Schon daſs an Ammonios entschieden nicht zu denken ist, hätte bei Bezugnahme auf die Stelle vorsichtiger machen sollen. Überhaupt ist dem Stephanus Evodius gegenüber die gröſste Vorsicht überall geboten. Schon die fertig gewordenen Bände des vatikanischen Kataloges wimmeln von Ungenauigkeiten, und daſs das übrige Material gerade an dem bei allen seinen Verdiensten doch stets in die Breite, nicht in die Tiefe arbeitenden Cardinale Angelo Mai seinen sospitator finden muſste, war nur ein weiteres Unglück. Vollends im Kataloge der codices orientales Medicei-Palatini scheint der bedenkliche Herr nicht nur durch Flüchtigkeit gesündigt, sondern auch in maiorem gloriam der beschriebenen Handschriften bewuſst gelogen zu haben. Vgl. die zuerst von Renan *De philosophia peripatetica apud Syros* S. 59 aufgedeckte Thatsache, daſs bei den codd. Medic. Palat. 176—179, die nach Assemani den Aristoteles in der Übersetzung des Ḥunain ibn Isḥāq enthalten sollen, ein flüchtiger Blick schon genügt, um sich zu überzeugen, daſs wir vielmehr lediglich ܚܟܡܬ ܚܟܡܬܐ des Bar-ʿEβröjö vor uns haben.

halten zu sehen. Obgleich er die Handschrift leidlich genau eingesehen hatte, hat Renan *De philosophia peripatetica* S. 35. 42 dieser Hoffnung nur neue Nahrung gegeben und auf sein Zeugnis hin haben dann noch Steinschneider *Alfārābī* S. 157 und Busse *Porphyrii Isagoge* u. s. w. *Supplement. praefat.* S. XXXVIII f. den alten Irrtum weiter verbreitet. In der That ist der einzige annähernd vollständige Commentar zur *εἰςαγωγή*, den *V* enthält, derjenige des Anonymus Vaticanus, zweifellos das Machwerk eines Syrers, kaum vor dem 8. Jahrhundert entstanden und gewiſs nicht einmal mit unmittelbarer Benützung des Philoponoscommentares gefertigt.

Hat somit *V* uns nicht den vollständigen Commentar des Ioannes Philoponos erhalten, so bietet es uns doch mehrere Bruchstücke desselben und damit die Möglichkeit noch weit umfangreichere Bruchstücke eines *εἰςαγωγή*-Commentares bei Severus bar Šakkū unzweifelhaft als von Philoponos abhängig zu erkennen. Die Handschrift ist und bleibt immerhin das Fundament unserer Kenntnis der *εἰςαγωγή*-Erklärung des Philoponos, in wie ferne freilich, das hat weder Assemani, der den Commentar des Anonymus Vaticanus dem Philoponos zuzuschreiben geneigt war, noch Renan, der für einen *εἰςαγωγή*-Commentar nahm, was ein solcher in Wirklichkeit nicht ist, richtig erkannt.

Den natürlichen Ausgangspunkt unserer Untersuchung bildet die Entstehungsgeschichte der *εἰςαγωγή*, die in den beiden, höchst wahrscheinlich nach zwei verschiedenen Vorlagen copierten Teilen der Handschrift gleichmäſsig, wenn auch in sehr verschiedenem Zusammenhange erscheint. Der erste Teil von *V* — fol. 1b—106b — ist ein syrisches Organon in der Ausdehnung, die der durch al-Fārābī bei Ibn Abī Uṣaibiʿa II 135 bezeugten Beschränkung der philosophischen Lehrfreiheit entspricht, d. h. mit *'Αναλυτικὰ πρότερα* I c. 7 abbrechend. Die Entstehungsgeschichte der *εἰςαγωγή* mit dem Titel ܠܫܥܝܬܐ ܕܡܚܘܝܐ ܕܡܛܠ ܐܝܢܐ ܥܠܬܐ ܟܬܒ ܦܘܪܦܘܪܝܘܣ ܠܐܝܣܓܘܓܝ ܗܕܐ ܕܡܢ ܬܚܬ ܠܘܬ ܟܪܘܣܐܘܪܝܘܣ ܘܐܝܟܢܐ ܐܬܟܬܒܬ d. h. „Erzählung, die zeigt, weshalb Porphyrios diese untenstehende *εἰςαγωγή* an Chrysaorios schrieb und wie sie geschrieben wurde“ steht an der Spitze. Dann folgt die Übersetzung der *εἰςαγωγή* von Athanasios von Bālāđ bis fol. 16a, weiterhin fol. 16a—25b eine Sammlung von *διαιρέσεις* mit dem Titel ܦܘ̈ܠܓܐ ܕܐܝܣܓܘܓܝ ܕܦܘܪܦܘܪܝܘܣ ܦܝܠܠܘܣܘܦܐ d. h. „*διαιρέσεις* der *εἰςαγωγή* des Philosophen Porphyrios“, fol. 26b das durch Renan *De philosophia peripatetica* S. 43 bekannte Stück über die Einteilung des aristotelischen Organons, und fol. 27a das anonyme *γένος* des Aristoteles, endlich fol. 27b—106b die Übersetzung von *κατηγορίαι*, *περὶ ἑρμηνείας* — mit Scholien — und *'Αναλυτικὰ πρότερα* bis *A* c. 7 incl. Etwa die Hälfte

der einleitenden „Erzählung" und der Anfang der *εἰςαγωγή* bis zu den Worten des griechischen Textes *τὸ δὲ ζῷον γένος ὂν ἀνθρώπου καὶ βοὸς καὶ ἵππου κατηγορεῖται* (*ed.* Busse S. 2 Z. 27) fehlen jetzt in Folge eines Blätterverlustes, waren aber noch 1592 vorhanden, wie der in diesem Jahre aus *V* abgeschriebene cod. Orient. Medic. Palat. 183 beweist, da er fol. 1a—17b die vollständige Übersetzung der *εἰςαγωγή* bietet. Hier dient also das aus irgendwelchen *προλεγόμενα τῆς εἰςαγωγῆς* ausgehobene Stück als Einleitung zur *εἰςαγωγή*, wie die aus den *προλεγόμενα τῶν κατηγοριῶν* stammende Einteilung des Organons und das *γένος* die Einleitung zu den wirklich aristotelischen Bestandteilen des Organons bilden. Anders im zweiten Teile der Handschrift. Das ist eine Sammlung von drei Erklärungsschriften zur *εἰςαγωγή*. Die erste — fol. 107a—129a —, überschrieben ܦܘܫܩܐ ܕܐܝܣܓܘܓܝ d. h. „Erklärungen der *εἰςαγωγή*", ist der Commentar des Anonymus Vaticanus, die dritte, fol. 135a mit dem Titel ܡܘܕܥܬܐ ܕܗܘܬ ܥܠ ܢܝܫܗ ܕܦܘܪܦܘܪܝܘܣ ܒܐܝܣܓܘܓܝ ܕܠܘܬ ܟܪܘܣܐܘܪܝܘܣ ܟܬܒ d. h. „Notiz über das Ziel des Porphyrios in der *εἰςαγωγή*, die er an Chrysaorios schrieb" beginnend und nur noch zu geringem Teile leserlich erhalten, ist nicht eine Ausführung über *σκόπος* im Sinne der *προλεγόμενα τῆς εἰςαγωγῆς*, sondern eine syrische Synopsis des Buches nach Art der bei den Arabern späterhin so beliebten Schriftchen über أغراض oder غرض d. h. *τέλη* oder *τέλος* eines wissenschaftlichen Buches. In der Mitte zwischen beiden steht ein Stück mit dem Titel ܦܘܫܩܐ ܕܬܫܥܝܬܐ ܕܦܘܪܦܘܪܝܘܣ ܦܝܠܣܘܦܐ ܕܥܒܝܕ ܠܐܢܫ ܪܚܡ ܥܡܠܐ d. h. „Erklärung der Erzählung über den Philosophen Porphyrios, verfafst von einem gewissen Müheliebenden". Hier hat Renan mit Recht Ioannes Philoponos erkannt, aber der Text, den dieser nach unserem Titel commentiert haben soll, ist nicht die *εἰςαγωγή*, sondern — in einem wenig abweichenden Texteszustand — genau die uns vom Anfang der Handschrift wohlbekannte, aus den *προλεγόμενα τῆς εἰςαγωγῆς* stammende, Entstehungsgeschichte des Buches von den *πέντε φωναί*.

Philoponos gehört selbst derjenigen Generation von Erklärern an, durch welche die Entstehungsgeschichte erst in die *προλεγόμενα* eingefügt wurde. Es ist schlechterdings undenkbar, dafs er sie auch schon wieder dort ausgehoben und unter dem völlig unzutreffenden Titel einer *ἱστορία Πορφυρίου τοῦ φιλοσόφου* zum Gegenstande eines eigenen Commentares gemacht haben sollte. Ja, unser angeblicher Commentar des Philoponos war überhaupt niemals griechisch geschrieben. Er ist das Machwerk eines Syrers und lehnt sich schon an den syrischen Text der Entstehungsgeschichte an. Das beweisen schlagend sofort die zu den Textesworten ܦܘܪܦܘܪܝܘܣ ܗܘ ܦܝܠܣܘܦܐ d. h. „dieser Porphyrios, der Philosoph" gehörigen zwei

ersten Scholien: ܦܘܪܦܘܪܝܘܣ ܐܪܓܘܢܐ ܡܬܦܫܩ d. h. „Porphyrios wird erklärt als: der Purpurne“ und ܗܘ ܕܡܬܬܣܝܡ ܗܪܟܐ ܗܘܝܘ ܫܡܐ ܡܚܘܝܢܐ. ܐܡܬܝ ܗܟܝܠ ܕܒܝܢܬ ܫܡ̈ܗܐ [ܐܘ ܒܝܢܬ ܫܡ̈ܗܐ] ܘܡ̈ܠܐ ܣܝܡ. ܣܠܩ ܫܡܐ ܡܬܚܘܝܢܘܬ ܡܚܘܝܢܐ. ܐܡܬܝ ܕܝܢ ܕܒܫܘܪܝܐ ܐܘ ܒܫܘܠܡܐ ܣܝܡ. ܣܠܩ ܫܡܐ ܠܐ ܡܚܘܝܢܐ ܀ d. h. „das ܗܘ, das hier gesetzt ist, ist das determinierte Pronomen ܗܘ. Wenn also es zwischen Nomina *oder zwischen Nomina* und Verba steht, wird das Pronomen als determinierendes genommen, wenn es aber am Anfang oder am Ende steht, ist es nichtdeterminierendes“. Dasselbe Stück der erweiterten *προλεγόμενα τῆς εἰςαγωγῆς*, dem wir zuerst in untergeordneter Stellung als einer Vorbemerkung zum syrischen Texte der *εἰςαγωγή* begegneten, ist hier der Vorwurf eines syrischen Commentares, der zu Unrecht den Namen des Philoponos an der Stirne trägt.

Wie ist die Pseudepigraphie zu erklären? — Daran, daſs der syrische Commentator seinem Elaborat nur einen klangvollen griechischen Namen habe vorsetzen wollen, daſs das Ganze eine Art Fälschung unter der Flagge des berühmten Ioannes Philoponos sei, läſst sich nicht denken. Der Verfasser des syrischen Commentars verband mit seinem ܕܥܒܝܕ ܠܐܢܫ ܪܚܡ ܥܡܠܐ d. h. „verfaſst von einem gewissen Müheliebenden“ mit nichten die Vorstellung von einer bestimmten, ihm genau bekannten, geschweige denn einer berühmten Persönlichkeit, auf deren Namen zu fälschen sich der Mühe lohnte. Seine Verfasserangabe ist der halbverstandene Nachhall eines griechischen *τοῦ Φιλοπόνου*. Daſs es sich da um den in der jakobitischen Kirche trotz seiner Heterodoxie hochverehrten Grammatiker aus Alexandreia handle, hat er gar nicht gewuſst, denn, wo er mit Bewuſstsein von diesem redet, unterschlägt kein Syrer oder Araber jemals den Namen Ioannes. Somit läge es wohl am nächsten, eine leichte Textverderbnis anzunehmen und für das Masculinum ܥܒܝܕ das Femininum ܥܒܝܕܐ zu schreiben. So wäre nicht der Commentar, sondern der Text von Philoponos verfaſst, die Entstehungsgeschichte der *εἰςαγωγή*, die uns zweimal in so verschiedener Stellung entgegentrat, wäre damit ein ausdrücklich bezeugtes Bruchstück aus dem Commentare des Ioannes. Aber so einfach liegt die Sache in der That doch kaum.

Der syrische Commentar ist ein ziemlich trauriges Stück Arbeit. Die meisten Scholien sind rein paraphrastisch und bringen nichts zur Erklärung des Textes bei. Nur eine scheinbare Ausnahme machen diejenigen über das Verhältnis des Porphyrios zu den Christen und über den Aetna. Das erstere lautet: ܗܘ ܕܐܬܟܬܒ ܠܒܪܐ ܠܥܡܛܐ: ܒܥܠܐ ܕܝܢ ܠܟܪܝܣܛܝܢܐ ܐܡ̄ܬܝ ܗܘܐ: ܐܘ ܐܝܟ ܣܓܝܐܐ. ܐܝܟ ܕܗܘܘ. ܘܠܟܠ ܗܢ

ܒܡܟܝܟܘܬܐ ܕܡܠܬܐ ܡܫܬܡܫ. ܙܕܩ ܗܘܐ ܓܝܪ ܕܢܫܬܥܐ ܠܫܪܟܐ ܐܝܟܢܐ ܕܐܝܬܘܗܝ. ܗܢܐ
ܓܝܪ ܦܘܪܦܘܪܝܘܣ ܡܬܐܡܪ ܥܠܘܗܝ ܕܥܒܕ ܣܬܪܐ ܠܐܘܢܓܠܝܘܢ ܕܟܪ̈ܣܛܝܢܐ. ܘܒܗ
ܕܡܐ ܡܢܗ: ܐܦ ܝܘܠܝܢܘܣ ܚܢܦܐ. ܦܘܪܦܘܪܝܘܣ ܓܝܪ ܗܘ ܩܕܝܡ ܠܝܘܠܝܢܘܣ.
ܘܡܫܪܪ ܗܕܐ ܠܝܒܢܝܘܣ ܣܘܦܣܛܐ. ܐܡܪ ܓܝܪ ܗܘ ܒܡܐܡܪܗ ܗܟܢܐ. ܕܟܕ ܣܬܘܐ
ܠܗ ܡܛܐ ܠܬܪܬܝܢ: ܚܙܐ ܡܠܟܐ ܚܝܠܬܢܐ ܐܦܝܘܗܝ ܥܠ ܟܬܒ̈ܐ ܕܟܪ̈ܣܛܝܢܐ ܕܢܟܣܐ
ܐܢܘܢ. ܕܐܠܗܐ ܐܘ ܒܪ ܐܠܗܐ ܒܕܝܢ. ܘܗܕܐ ܥܒܕ: ܒܡܬܕܡܝܢܘܬܐ ܕܣܒܐ ܚܟܝܡܐ
ܦܘܪܦܘܪܝܘܣ. ܟܪ̈ܣܛܝܢܐ ܕܝܢ ܟܕ ܚܙܘ ܗܕܐ ܥܒܕܘ ܠܗ: ܡܢ ܡܕܝܢܬܐ ܠܒܪ ܕܬܛܪܕܘܗܝ܀

d. h. „derjenige, welcher diese Erzählung schrieb, scheint einer seiner Schüler oder (doch) irgend ein Heide, gleich viel welcher, gewesen zu sein und deshalb sich einer demütigen Sprache zu bedienen. Denn er hätte erzählen müssen, wie das Übrige sich verhält. Von diesem Porphyrios wird nämlich gesagt: er habe eine Widerlegung des Euangelions der Christen verfaſst und hierin habe Iulianos der Abtrünnige ihn nachgeahmt — denn Porphyrios ist älter als Iulianos — und dies bestätigt der Sophist Libanios. Er sagte nämlich in seiner Rede: „Als der zweite Winter eintrat, richtete der mächtige König sein Auge auf die Bücher der Christen, um sie zu widerlegen, da sie einen Gott oder einen Gottessohn erdichten; er that dies aber in Nachahmung des weisen Greises Porphyrios". Als aber die Christen dies erfuhren, bewirkten sie, daſs er aus der Stadt vertrieben wurde". Das zweite lautet: ܐܝܛܢܐ ܗܘ

ܒܣܝܩܠܝܐ ܐܝܬܘܗܝ ܐܘܟܝܬ ܣܝܡ: ܘܡܛܠܬܗ ܐܙܠ ܠܣܝܩܠܝܐ. ܛܘܪܐ ܓܝܪ ܐܝܬܘܗܝ
ܗܘܐ ܕܢܦܩܐ ܡܢܗ ܢܘܪܐ: ܘܐܚܪ̈ܢܐ ܐܡܪܝܢ ܕܫܩܝܦܐ ܐܝܬܘܗܝ ܕܢܪܕܐ ܒܗ ܢܘܪܐ ܐܝܟ ܢܗܪܐ.
ܘܐܚܪ̈ܢܐ ܚܢ̈ܦܐ ܡܫܥܝܢ ܕܐܝܟ ܚܕ ܓܢܒܪܐ ܐܝܬܘܗܝ ܗܘܐ ܕܪܓܝܓ ܗܘܐ ܠܟܝܢܐ ܐܠܗܝܐ.
ܘܟܕ ܫܡܥܘ ܐܠܗ̈ܐ ܗܕܐ ܒܗ ܐܬܚܡܬܘ: ܘܐܪܡܝܘ ܥܠܘܗܝ ܚܕ ܡܢ ܛܘܪ̈ܐ. ܘܗܘܐ
ܒܡܪܡܝܗܘܢ ܥܠܘܗܝ ܡܬܝܩܕ. ܘܗܕܐ ܕܡܫܬܥܐ ܠܗ ܢܦܩܐ ܡܢ ܦܘܡܗ ܚܝ̈ܘܬܐ
ܗܘܝܢ ܐܝܟ ܥܩܪ̈ܒܐ ܢܘܪܐ. ܘܚܘ̈ܝܬܐ ܫܠܝܚܝ ܐܬܩܪܝܘ ܠܗܘܢ. ܘܐܦ ܒܗܘܢ
ܕܡܫܬܚܠܦܐ ܗܘܐ ܢܘܪܐ ܐܡܪܝܢ. ܐܠܐ ܡܬܚܒܠܢܘܬܗ ܠܐ ܕܚܠܐ ܗܘܬ ܠܢܘܪܐ. ܠܐ ܓܝܪ ܡܫܟܚܐ
ܗܘܬ ܐܝܟ ܢܘܪܐ ܘܐܦܠܐ ܒܗܘܠܐ ܡܢܗ ܐܚܪܬܐ ܗܘܬ. ܘܡܫܬܡܥ ܐܡܪܘ ܕܐܠܗܐ ܗܘ
ܕܥܒܕܐ ܕܒܢ̈ܝܢ ܠܗ ܒܟܢ̈ܫܐ ܕܐܪܥܐ ܘܢܦܩ ܗܘܐ ܘܐܣܬܪܐ ܐܬܝܬܗ ܥܒܕܗ ܠܗܘܢ܀

d. h. „der Aetna ist oder liegt in Sicilien und seinetwegen ging er nach Sicilien. Er war nämlich ein Berg, aus dem Feuer loderte, und Andere sagen, daſs er eine Grube ist, in der Feuer stromgleich flieſst, und Andere — Heiden — fabulieren, daſs irgend ein Riese war, der nach göttlicher Natur verlangte; als dies die Götter hörten, seien sie über ihn zornig geworden und hätten einen Berg auf ihn geworfen und, indem sie den auf ihn warfen, sei er in Brand ge-

raten und sobald er Atem hole, gingen aus seinem Munde Bäche hervor und das sei wie Feuergluten. Die *φυσικοί* sind sehr in Zweifel über ihn, weil, obgleich es sich dem Ansehen nach um Feuer handelt, seine *ἐνέργεια* nicht derjenigen des Feuers gleicht. Denn sie verbrennt nicht wie das Feuer und ist nicht *ἐν ἄλλῃ τινὶ ὕλῃ*. Einzelne sagen, es sei das Sonnenlicht, das durch die Ritzen der Erde dringe und hier (wieder) herauskomme und Andere denken anders davon". Das ist einmal eine, wie es scheint, ziemlich weit verbreitete syrisch-christliche Tradition, die in der ersten Recension der Entstehungsgeschichte auf fol. 1 in einer Interpolation ihren Niederschlag gefunden hat, dann eine Sammlung widersprechender Angaben über die vulkanische Thätigkeit des Aetna und ihren Grund, die für einen syrischen Scholiasten schliefslich noch aller Ehre wert, an und für sich aber doch kläglich genug ist. Ist dieser Commentar somit im Wesentlichen jeder Spur echter Gelehrsamkeit baar, so müssen um so mehr zwei Stellen auffallen, die sich beim ersten Blick als Reste von *προλεγόμενα τῆς φιλοσοφίας* zu erkennen geben. Sie müssen besonders auffallen, weil sie zur Erklärung des Textes nicht das Mindeste beitragen. Anschliefsend nämlich an die Behauptung des Textes, es sei ohne das Vorstudium der vier mathematischen Disciplinen ein Studium der Philosophie so gut als unmöglich, berichtet der Commentar über die Einteilung der Philosophie, über die Stellung des *μαθηματικὸν μέρος* zu den beiden anderen *μέρη* der *θεωρητικὴ φιλοσοφία* und über die Erfinder der vier Arten von Mathematik. Weitaus das Meiste steht hier in keinerlei Zusammenhang mit jener Behauptung des Textes und, was etwa noch an sie anklingt, das ist weit eher im Widerspruch mit ihr als geeignet, sie zu begründen. Nach dem Text soll ja die Mathematik ein unerläfsliches Vorstudium der ganzen Philosophie sein. Was der Commentar über ihre Stellung im Organismus der Philosophie ausführt, hat kein anderes Ergebnis, als das zum Überflufs noch mit dürren Worten ausgesprochene, dafs ihre Kenntnis nicht zum Studium der Physik, sondern nur zum Studium der Metaphysik notwendig ist, von den drei Zweigen der *πρακτικὴ φιλοσοφία* gar nicht zu reden. Es ist klar: der Verfasser des syrischen Commentares hat seinem jämmerlichen Geschreibe dadurch etwas aufzuhelfen gesucht, dafs er ohne langes Besinnen einige kostbare Flicken aus irgendwelchen *προλεγόμενα τῆς φιλοσοφίας* herübernahm. Nun ist aber auch kein Zweifel mehr möglich, woher der Name des Philoponos stammt. Jene *προλεγόμενα*, denen der Syrer den unpassenden Aufputz seiner kümmerlichen Arbeit entnahm, waren diejenigen des Philoponos. Mit jenem Aufputz ist sein Name auf den Commentar zur „*Geschichte des Porphyrios*" übergegangen. Der Commentator hatte, wenn nicht ein gewisses Recht, doch immerhin alle Veranlassung sein Werk als

τοῦ Φιλοπόνου zu bezeichnen. Das Beste, ja das einzige Wertvolle darin war ein Excerpt aus dem *εἰςαγωγή*-Commentar des Alexandriners.

Aber, müssen wir uns noch fragen, was veranlaſste den Syrer, gerade die allgemeine Einleitung dieses *εἰςαγωγή*-Commentares zu plündern? Sollte nicht irgendwelcher Zusammenhang zwischen seinem Text und der Quelle seines Commentares bestehen, sollte er etwa dadurch auf die allgemeinen *προλεγόμενα* geführt worden sein, daſs er die „*Geschichte des Porphyrios*“ selbst den speciellen entnommen wuſste, vielleicht erst selbst entnommen hatte? — Ich dächte, wir dürften unbedenklich mit einem Ja antworten. Es scheint, daſs unser biederer Syrer eben es war, der aus einem Stücke von *προλεγόμενα τῆς εἰςαγωγῆς* die syrische *vita Porphyrii* zurecht machte, die man später wohl als Vorsatzstück der syrischen *εἰςαγωγή* verwendete, und daſs er dann sein eigenes Fabrikat unter Benützung der zugehörigen *προλεγόμενα τῆς φιλοσοφίας* commentierte. Damit hätten wir nicht allein die Abschnitte des Commentares über die *διαίρεσις τῆς φιλοσοφίας* und die *εὑρεταί* der *τέσσαρα εἴδη τοῦ μαθηματικοῦ*, sondern auch die syrische Entstehungsgeschichte der *εἰςαγωγή* selbst auf den Commentar des Ioannes Philoponos zurückzuführen.

Ich gebe im Folgenden die Übersetzung der drei Fragmente. Den zugrunde liegenden Text, auf *V* allein beruhend, halte ich für leidlich gesichert, obwohl leichte Änderungen hier verhältnismäſsig häufiger notwendig waren als in den Resten des Prōβā-Commentares. Die Punctation der Stücke in der Handschrift ist die denkbar einfachste, nur aus nūqzai-sagijānūϑā und verhältnismäſsig seltenen Fällen von nūqzā mĕφaršānā bestehend, und ist von mir unverändert in die Veröffentlichung herübergenommen. Das erste Fragment ist in den beiden von der Handschrift gebotenen Textesgestalten — nach der unvollständigen Vorbemerkung der *εἰςαγωγή* in der Übersetzung des Athanasios und nach den Lemmata im Commentare des Pseudo-Philoponos — mitgeteilt.

Fragment I: Entstehungsgeschichte der *εἰςαγωγή*.

[ܒ] Erzählung, die zeigt, weshalb Porphyrios diese unten stehende *εἰςαγωγή* an Chrysaorios schrieb und wie sie geschrieben wurde.

[ܒ] Erzählung über den Philosophen Porphyrios.

Was wir nun aus dieser Erzählung lernen ist: Wer der Verfasser dieser *εἰςαγωγή* war und woher er stammte und an wen er sie richtete und aus welchem Grunde sie geschrieben wurde und an welchem Orte.

Dieser Porphyrios, der Philosoph, stammte aus des Stadt Tyros. Er war von den dortigen (Bürgern) verbannt. — Weil er gewagt hatte das heilige Euangelion widerlegen zu wollen und seine Widerlegung wurde untersucht von Gregorios Thaumaturgos. (Interpolation). — Er kam aber nach Rom. Chrysaorios aber war ein vorzüglicher Edelmann von dort. Der hegte denn Begierde [ܠܐ] nach der Philosophie. Denn nur diese fehlte ihm (noch zu seiner Bildung). Als dieser erfuhr, dafs ein gewisser Philosoph Porphyrios gekommen sei, gab er sich mit Eifer dem Studium bei ihm hin. Weil es aber nicht möglich war, einfach die Philosophie zu lernen, ohne zuvor die Geometrie, Astronomie, Arithmetik und Musik gelernt zu haben, lernte er diese alle. Als aber Porphyrios nach Sicilien gehen und den Aetna sehen wollte — dies ist nämlich ein Graben wie ein Strom von Feuer (Interpolation) — und zugleich die Werke der Natur und (davon) eine Beschreibung geben (wollte), verliefs er den Chrysaorios, nachdem er ihn (von der Notwendigkeit der Reise) überzeugt hatte, indem er ihm sagte, er solle nochmals vornehmen

* * *

Dieser Porphyrios, der Philosoph, (stammte) aus der Stadt Tyros. Er war von den dortigen (Bürgern) verbannt.

Er kam aber nach Rom. Chrysaorios aber war . . . . Der hegte Begierde [ܠܐ] nach der Philosophie. Denn nur diese . . . . Als dieser erfuhr, dafs Porphyrios . . . . gab er sich mit Eifer . . . . hin. Weil es aber nicht möglich war, einfach (die Philosophie zu lernen,) ohne zuvor die Geometrie, Astronomie, Arithmetik und Musik gelernt zu haben, deshalb lernte er diese alle. Als aber Porphyrios nach Sicilien gehen und den Aetna sehen wollte und zugleich die Werke der Natur sehen und (davon) eine Beschreibung geben (wollte), den Chrysaorios, nachdem er ihn (von der Notwendigkeit der Reise) überzeugt hatte, und sagte ihm, er solle nochmals sich zu seinen Arbeiten wenden. Als nun (Chrysaorios) Hand an seine Bibliothek legte, fand er ein Büchlein, klein von Ansehen, aber grofs an Bedeutung, das betitelt war *Ἀριστοτέλους κατηγορίαι*. Als er sich aber eifrig damit beschäftigt und erkannt hatte, dafs er es nicht zu verstehen vermöge, schrieb er einen Brief und schickte

ihn (*dem Porphyrios*) *nach.* Darin liefs er ihn wissen: „Die ganze Zeit meines Lebens habe ich verloren. Denn dieses kleine Büchlein . . . . und nicht einmal, was es in den allerersten Sätzen sagt, verstehe ich. Porphyrios aber schrieb, während er sich (*noch*) *in Sicilien* aufhielt, diese *εἰςαγωγή*.

⁂

Fragment II: Einteilung der Philosophie und Stellung des *μαθηματικόν μέρος* zu den übrigen Teilen.

Wir sagen: die Philosophie hat zwei hervorragende *μέρη*, *θεωρία* und *πρᾶξις*. Die *πρᾶξις* nun wird eingeteilt in die Sorge um die Städte und die Sorge [ܒ] um die Häuser und die Sorge um die Sitten und diese (Disciplinen) können wir erlernen ohne diese *μαθήματα*. Denn diese sind uns zu ihnen nicht notwendig. Es kommt ferner die *θεωρητική*. Auch sie wird eingeteilt (und zwar) in die *φυσιολογία* und die *θεολογία* und die *μαθήματα*, und auch zur *φυσιολογία* bedürfen wir wiederum ihrer nicht, weil sie uns (hier) zu Nichts nützen. Erforderlich ist ihre Kenntnis aber zur *θεολογία*, oder zum Buche der *μετὰ τὰ φυσικά*. In diesem nämlich spricht (Aristoteles) von den *οὐράνια σώματα*: dafs sie aus dem fünften *στοιχεῖον* bestehen, und dafs sie ferner *δυνάμεις* sind, und dafs sie auch *λογικά* und *ἀΐδια* und *ἄφθαρτα* sind. Dies beweist er aber aus der Verschiedenheit ihrer Bewegungen und Umläufe. Dafs aber jemand wisse, wie sie sich bewegen, ohne zuvor die Bewegung (selbst) zu kennen — (eine Kenntnis), die die Astronomie verleiht —, ist unmöglich und deshalb ist uns die Astronomie notwendig. — Ferner aber ist es unmöglich, dafs wir ohne die Hilfe von Linien und Figuren dazu gelangen, die *ποσότης* jedes einzelnen von ihnen zu kennen und (zu wissen), wie grofs der Inhalt oder die Oberfläche oder die Entfernung der Sonne und des Mondes, oder jedes einzelnen Sternes ist. Denn dies zeigt Eukleides in dem Buche über die Geometrie. Dort nämlich macht er mit der *ποσότης* der Sonne bekannt und belehrt über Linien und Figuren. — Ferner ist es uns notwendig zu wissen, wie viele geometrische Figuren es giebt und aus wie vielen Linien jede einzelne von ihnen besteht. Es ist ferner notwendig zu wissen, wie viele Kreise und wie viele *τρόποι* der Bewegung es giebt, und hierüber werden wir durch die Rechenkunst unterrichtet. Mit-

hin ist auch ihre Kenntnis erforderlich. — Die Musik ferner hat zwei *τρόποι*, die *ὀρχηστική* und die (Lehre über die) Töne und ihre *οἰκεία σχέσις*. Denn man muſs untersuchen, welcher Ton welchem verwandt ist und welcher welchem widerstreitet, und deshalb ist es uns notwendig, zu wissen, worin diese *οὐράνια σώματα* mit einander verwandt und wodurch sie von einander unterschieden sind. (Diese Kenntnis) verleiht aber die Musik. Mithin ist sie uns erforderlich. — Wenn Porphyrios (sic!) aber sagt, daſs es nicht möglich sei, einfach die Philosophie zu lernen u. s. w., so heiſst dies so viel, als ob man sagt, daſs von den *φυσικά* zu den *θεῖα* aufzusteigen ohne die Hilfe der *μαθήματα* unmöglich ist. Denn diese bilden die Brücke und den Übergang von den *ὑλικά* zu den *ἄϋλα* und deshalb pflegte ein gewisser Philosoph zu sagen: *παραδοτέον μὲν τοῖς νέοις τὰ μαθήματα πρὸς συνηθισμὸν τῆς ἀσωμάτου φύσεως.*

Fragment III: Die Erfinder der vier mathematischen Disciplinen.

Nunmehr haben wir zu zeigen, wer der Erfinder dieser (Disciplinen) ist. — Die Geometrie erfanden die Ägypter wegen des Hochwassers des Nils, das die Grenzen [حد] der Grundstücke in Unordnung brachte und verwischte, so daſs aus diesem Grunde sogar viele Kriege zwischen ihnen geführt wurden. Deshalb gaben sie sich Mühe das Land zu vermessen, oder das Hochwasser des Nils zu messen, um wie viele Grade es gestiegen sei, und zu erkennen, wie weit das Hochwasser gehen müsse, wenn sich für sie ein reicher Erntesegen ergeben solle. — Die Astronomie aber erfanden die Chaldäer wegen der Reinheit der Luft bei ihnen und der weiten Ausdehnung ihrer Ebenen, infolge deren sie nicht beschränkt und durch Nichts gehindert wurden, den Lauf der Sterne zu beobachten. Sie wohnen aber im dritten *κλῖμα*, wie Alexandros sagt. — Die Rechenkunst aber erfanden die Phönikier, weil sie Kaufleute waren und nach vielen Ländern zu reisen pflegten. Es erwähnt sie aber Aratos und sagt: „die Phönikier kommen und ihre Schiffe sind bei uns“. Dies sagt er, indem er sich über den groſsen Bären am Himmel ausläſst, und er sagt: „diese Phönikier fahren zu uns, indem sie auf ihn sehen und (mit seiner Hilfe) ihren Schiffen die Richtung nach dem Lande der Griechen geben, weil er dem Mittelpunkte des Kreises der (Himmels)bewegung nahe ist und einen sehr kleinen Kreis beschreibt und nicht untergeht“. — Die Musik aber erfanden die Thrakier wegen ihres kriegerischen Sinnes, weil sie kriegerisch sind. Sie sind aber kriegerisch, weil sie in einer kalten Gegend wohnen, und indem, wenn die natürliche Hitze in ihnen groſs und in ihr Inneres eingeschlossen ist, sie sich mehr erhitzen, geben sie sich dem Kriege hin. Ihr Krieg aber wurde unter Begleitung einer

Art Musik geführt. — Weil sie alle Ackerbauer sind und die Ackerbauer Gesang und Citherspiel und Tänze und Reigen und Sprung und Scherz lieben, wie auch der Dichter zu Meriones sagt: „Du, Held Meriones, bist leicht überwunden, weil du ein schöner Tänzer bist“. Denn sein Geschäft war nicht das eines Kriegers, sondern das eines Tänzers, weil auch der Tanz zur Musik gehört[1]).

B. Stephanos von Alexandreia in den Dialogen des Severus bar Šakkū.

Bildet *V* die eigentliche Grundlage für eine Sammlung der syrischen Reste des philoponeïschen *εἰςαγωγή*-Commentares, weil hier allein der Name des Philoponos ausdrücklich genannt wird, so erweist sich als die reichste Fundgrube solcher Reste das *„Buch der Dialoge“* des verdienten Spätlings Severus bar Šakkū († 1241 n. Chr.). Wir wissen seit den jüngsten Untersuchungen Ruskas,

1) Zur Erklärung des Widerspruches in den Angaben bezüglich der Musik vgl. meine Ausführung in *Philologisch-historische Beiträge Wachsmuth überreicht* S. 148 ff., die nachweist, daſs bei Philoponos wie bei Olympiodoros zwei verschiedene Berichte über den Ursprung der Musik zusammenflossen. Der eine Bericht ging auf die Thrakier als Krieger, der andere auf die Kreter als Ackerbauer. Eine analoge Vermengung zweier Berichte zeigt auch der Anfang unseres Fragmentes bezüglich der Geometrie. Nach dem ersten soll die Geometrie erfunden sein zur Verhütung weiterer Händel über die durch das Nilwasser verwischten Grenzen der einzelnen Grundstücke, nach der zweiten dagegen, um festzustellen, wie weit die Überschwemmung im Interesse der Landwirtschaft gehen müsse und — natürlich, um sie dementsprechend zu regulieren. Olympiodoros scheint hier nur den ersten Bericht berücksichtigt zu haben. Ebenso brachte Philoponos bei Arithmetik und Astronomie mehr bei, als wenigstens die Schüler des Olympiodoros. Das Plus bezeichnen die zwei Citate aus Alexandros bezw. Aratos. Das erste geht zweifellos auf Alexandros Polyhistor — *περὶ Συρίας, Χαλδαϊκά, Ἀσσυριακά?* Vgl. Susemihl, *Geschichte der griechischen Litteratur in der Alexandrinerzeit* II 360 ff. —; das zweite bezieht sich auf *Φαινόμενα* v. 36—44:

Καὶ τὴν μὲν Κυνόσουραν ἐπίκλησιν καλέουσιν,
τὴν δ' ἑτέρην Ἑλίκην. Ἑλίκῃ γε μὲν ἄνδρες Ἀχαιοὶ
εἰν ἁλὶ τεκμαίρονται, ἵνα χρὴ νῆας ἀγινεῖν·
τῇ δ' ἄρα Φοίνικες πίσυνοι περόωσι θάλασσαν.
Ἀλλ' ἡ μὲν καθαρὴ καὶ ἐπιφράσσασθαι ἑτοίμη,
πόλλη φαινομένη, Ἑλίκη πρώτης ἀπὸ νύκτος·
ἡ δ' ἑτέρη, ὀλίγη μὲν ἀτὰρ ναύτῃσιν ἀρείων·
μειοτέρῃ γὰρ πᾶσα περιστρέφεται στροφάλιγγι·
τῇ καὶ Σιδόνιοι ἰθύντατα ναυτίλλονται.

Der Syrer hat die Dichterworte aber nur sehr gekürzt und oberflächlich wiedergegeben, auch nicht einmal richtig verstanden. Denn nach Aratos ist das von den Phönikiern beobachtete Sternbild ja der kleine Bär. Das Miſsverständnis wäre leicht zu erklären, falls etwa im griechischen Originale nur v. 36—39, 43, 44 angeführt waren, eine Annahme, zu der allerdings keine rechte ratio abzusehen ist. Oder war etwa nur der dem Übersetzer vorliegende Text lückenhaft? — Freilich auch in dem Iliascitate

Μηριόνη τάχα κέν σε καὶ ὀρχηστήν περ ἐόντα

ist es ohne ein Miſsverständnis nicht abgegangen, und hier ist der Syrer auf keine Weise zu entschuldigen, wenn er *περ* causal faſste.

dafs Severus in dieser philosophischen Encyklopädie keineswegs der letzte Ausläufer einer wesentlich syrischen Tradition ist, die anknüpfend an die aristotelischen Studien der älteren Monophysiten des 6. bis 8. Jahrhunderts und alle Stürme wildbewegter Jahrhunderte überdauernd sich in der Einsamkeit des Matthäusklosters, dessen Haupt er war, bis ins 13. Jahrhundert forterhalten hätte, dafs er vielmehr zu der Gruppe jener christlichen Schüler der arabisch-islamischen Cultur gehört, die durch Übertragung arabischer Wissenschaft ins Syrische die tiefgesunkene Bildung ihres Volkes und ihrer Kirche noch einmal zu heben suchten. Der philosophische Unterricht des Arabers Kamāl al-dīn Mūsā ibn Jūnus (1156—1224) wird es in erster Linie gewesen sein, was dem Syrer die Anregung zu seinem Werke gab. Der arabischen, weit eher als der syrischen verdankte er seine Systematisierung der Wissenschaft. Denn, was sein erstes Buch umfafst, — Grammatik, Rhetorik und Poëtik — das entspricht etwa dem, was zuerst al-Fārābī im *kitāb iḥṣā' al-ʿulūm* als علم اللسان d. h. „Wissenschaft der Sprache" vor das neuplatonisch-aristotelische System der zweimal drei εἴδη der Philosophie und die naturgemäfs diesem als Einleitung vorhergehende Logik gestellt hatte, und die für Severus charakteristische Stellung der praktischen vor der theoretischen Philosophie hatte etwa ein halbes Jahrhundert vor ihm gleichfalls ein Araber, al-Šahrazūrī, in seinem philosophischen Hauptwerke durchgeführt. Auch inhaltlich ist die Arbeit des Severus in hohem Grade von arabischer Wissenschaft abhängig. Namentlich scheint es der Gedankenkreis der Ichwān al-ṣafā' gewesen zu sein, in dem sich eine Reihe ihrer Quellen bewegte. Aber Severus steht doch der arabischen Philosophie noch weitaus selbständiger gegenüber als Bar-ʿEβrōjō. Nicht wie dieser mehrfach[1]), hat er lediglich ein arabisches Werk mit geringen Modificationen ins Syrische übersetzt, ja er hat sich nicht einmal an eine durchgängig benützte Quelle gebunden. Er lehnt sich an keines der grofsen systematischen Gesamtwerke der arabischen Philosophie an. Wir mögen sogar bezweifeln dürfen, ob er nur im Stande gewesen wäre, ein solches vollständig zu verstehen und für seine Arbeit mit Erfolg zu benützen. Was er mit den Encyklopädieen

1) Im Einzelnen ist freilich diese Thatsache erst bei zwei Werken erkannt. Vgl. Wright, *Short history* S. 270 f. Ich bemerke hier, dafs auch sein ܟܬܒܐ ܕܬܓܪܬ ܬܓܪ̈ܬܐ nichts Anderes als eine recht getreue Bearbeitung von Ibn Sīnās عيون الحكمة ist, wie sich mir bei Vergleich von cod. Orient. Medic. Palat. 200 mit der S. 162 Anmk. 1 genannten Ausgabe S. 1—20 gedruckten Physik der عيون الحكمة ergab. Ein sorgfältiges Nachsehen wird aber höchst wahrscheinlich geradezu bei allen philosophischen Werken des Syrers den wesentlichen Übersetzungscharakter aufdecken.

des letzten Redaktors der Ichwān al-ṣafā' oder eines Ibn Sīnā, al-Gazzālī, Fachr al-dīn al-Rāzī, al-Šahrazūrī und Anderer gemein hat, das ist nur der gewaltige, das Gesamtgebiet der Philosophie umfassende Rahmen. Was er zur Ausfüllung dieses Rahmens heranzog, das ist weit geringere Waare, aber er hat sie selbständig gesammelt und geschickt in den neuen grofsen Zusammenhang eingefügt. Bar-'Eβrōjō ist Übersetzer aus dem Arabischen, Severus ein syrischer Compilator, vertraut mit arabischen Quellen. Man wird sich nicht wundern dürfen unter den — übrigens im Wesen der Dinge doch gewifs wieder wortgetreu ausgeschriebenen — Quellen seiner Compilation neben arabischen immerhin auch noch syrischen zu begegnen. In demselben Mafse wie heute war die ältere syrisch-philosophische Litteratur in der ersten Hälfte des 13. Jahrhunderts doch noch nicht decimiert, wenn es auch bereits an Männern fehlte, die sich mit dem Studium der erhaltenen Reste beschäftigten, und es müfste wirklich wunderbar zugegangen sein, wenn die nach Bar-'Eβrōjō *Chronic. eccles.* II 411 hervorragende Bibliothek des Severus ausschliefslich arabische Bestände umfafst oder Severus ihm zu Gebote stehende syrische Quellen grundsätzlich unberücksichtigt gelassen hätte. Kaum irgendwo werden wir aber so sehr erwarten dem Einflufs syrischer Vorlagen zu begegnen als in der Logik, der alten Domäne syrischer Philosophie, und den irgendwie mit ihr zusammenhängenden Gebieten.

In der That hat denn Ruska selbst in dem der Mathematik gewidmeten Abschnitt der *Dialoge* (Buch II, Mi'mrā II, 4) mehrfach unzweifelhafte Auszüge aus irgend welchen *προλεγόμενα τῆς φιλοσοφίας*, also aus einer griechisch-syrischen, nicht einer arabischen Quelle erkannt und der Einflufs der hier zugrundeliegenden Quelle erstreckt sich noch über weite andere Teile der *Dialoge*. Sind nämlich *προλεγόμενα τῆς φιλοσοφίας* überhaupt mittelbar oder unmittelbar eine Quelle des Severus, so müssen wir schon a priori annehmen, dieser Quelle besonders in demjenigen Capitel seines Werkes zu begegnen, das speciell ܥܠ ܦܝܠܘܣܘܦܘܬܐ ܘܙܢ̈ܝܐ ܕܝܠܗ̇. ܐܘܟܝܬ ܦܘ̈ܠܓܝܗ̇ ܘܦܘܠܓ̈ ܦܘ̈ܠܓܝܗ̇ d. h. „über die Philosophie und ihre *τρόποι* oder ihre *διαιρέσεις* und ihre *ὑποδιαιρέσεις*“ handelt, dessen Inhalt sich also geradezu mit dem Inhalte der ammonianischen *προλεγόμενα* deckt (Buch II, Mi'mrā II, 1), und wirklich erweist sich dieses Capitel fast vollständig als eine Sammlung beinahe wörtlicher Excerpte aus einer syrischen Übersetzung erweiterter *προλεγόμενα τῆς φιλοσοφίας*. Nur drei Fragen ganz am Ende, ܟܡܐ ܐܝܬܝܗܝܢ ܐܪ̈ܣܝܣ ܦܝܠܘܣܘܦܝ̈ܬܐ. ܘܡܢ ܐܝܠܝܢ ܐܬܟܢܝ̈ܝ d. h. „Wie viele philosophische *αἱρέσεις* giebt es und *ἀπὸ τίνων* sind sie benannt?“,

ܡܢܘ ܫܘܠܡܗ̇ ܕܦܝܠܘܣܘܦܘܬܐ d. h. „Welches ist das *τέλος* der Philosophie?“ und ܐܝܢܐ ܗܝ ܐܘܪܚܐ ܕܦܝܠܘܣܘܦܘܬܐ ܠܘܬ ܫܘܡܠܝܐ d. h. „Welches ist der Weg der Philosophie zur *τελείωσις*?“ lehnen sich vielmehr an *προλεγόμενα τῶν κατηγοριῶν* an. Wir finden so auf den ersten Blick bei Severus aus den erweiterten allgemeinen *προλεγόμενα* eines *εἰςαγωγή*-Commentares wieder die Widerlegung der skeptischen Einwände (*Philosophie*, Frage 1), die sechs Definitionen der Philosophie (ebenda, Frage 2 und 3), die Einteilung der Philosophie (ebenda, Frage 4, 6, 7), die Lehre von den Teilen des *μαθηματικὸν μέρος*, ihrer Stufenfolge und ihren Erfindern (*Mathematik*, Frage 1, 3 und 4) und die Lehre von der *διαίρεσις* (*Philosophie*, Frage 5). Zu dem vollständigen Inhalte der *προλεγόμενα* fehlt nur noch die Lehre vom *ὅρος*, und auch diese ist — allerdings ziemlich abseits von den übrigen *προλεγόμενα*-Resten — in einem Stück der *Logik* des Severus (Buch II, Mi'mrā I) erhalten. Denn die kurze Frage 20 der *Logik* ܡܢܐ ܐܝܬܘܗܝ ܬܚܘܡܐ. ܘܡܢ ܐܝܠܝܢ ܡܬܢܣܒ d. h. „*τί ἐστιν ὅρος καὶ ἐκ τίνων λαμβάνεται;*“ ist keineswegs unmittelbar nach Aristoteles, sondern eben nach dem entsprechenden Abschnitte der *προλεγόμενα* gearbeitet. In den *Dialogen* ist uns mithin eine vollständige und mit den griechischen Originalen sich aufs nächste berührende syrische Bearbeitung des *προλεγόμενα*-Stoffes geboten.

Aber nicht allein diese. Neben den *προλεγόμενα* eines *εἰςαγωγή*-Commentares macht sich unverkennbar auch die zugehörige *ἐξήγησις* geltend. Dem Inhalte der *εἰςαγωγή* selbst gewidmet sind die Fragen 7—18 der *Logik*. Man wird zunächst versucht sein, hier einen einfachen Auszug aus dem Büchlein des Porphyrios zu erwarten, und gewifs bekommen wir auch thatsächlich bei weitaus den meisten Fragen nicht mehr als ein Excerpt des Porphyriostextes. Aber mehrere Fragen geben doch wieder entschieden mehr, als aus dem Texte der *εἰςαγωγή* zu entnehmen war und stellen so aufser Zweifel, dafs auch hier ein Commentar zu dem Buche, nicht dieses selbst die letzte Quelle des Severus ist. In Frage 8 ܡܢܐ ܐܝܬܘܗܝ ܐܕܫܐ d. h. „Was ist das *εἶδος*?“ kommt eine vollständige Commentatorenpolemik zum Austrage, die sich an die Worte des Porphyrios anschliefst (*ed.* Busse S. 4 Z. 7 f.) *εἰδέναι χρὴ ὅτι ἐπεὶ καὶ τὸ γένος τινός ἐστι γένος καὶ τὸ εἶδος τινός ἐστιν εἶδος ἑκάτερον ἑκατέρου, ἀνάγκη ἐν τοῖς ἀμφοτέρων λόγοις κεχρῆσθαι ἀμφοτέροις*, und die beiden Fragen 11 ܥܠ ܓܢ̈ܣܐ ܘܐܕ̈ܫܐ ܟܡܐ ܘܐܝܠܝܢ ܬܪ̈ܥܝܬܐ ܗ̈ܘܝ ܠܩܕܡ̈ܝܐ d. h. „Wie viele und welche Meinungen hatten die Alten über die *γένη* und *εἴδη*?“ und 18 ܠܡܢܐ ܐܝܟ ܡܘܬܪܐ ܠܢ ܝܕܥܬܐ ܕܗܠܝܢ ܚܡܫ ܩ̈ܠܐ ܩܬܘܠܝ̈ܩܐ d. h. „Wozu nützt uns die Kenntnis dieser fünf universellen *φωναί*?“ geben geradezu

ausschliefslich zwei für Ammonios und seine Schule charakteristische Anmerkungen zu der Vorrede des Porphyrios wieder.

Durch nicht weniger als drei verschiedene Abschnitte der *Dialoge* zieht sich wie ein roter Faden der Einflufs eines aus der Schule des Ammonios hervorgegangenen *εἰςαγωγή*-Commentares. Aber freilich unmittelbar hat Severus diesen Commentar nicht benützt. Zunächst lassen sich die auf ihm beruhenden schlechterdings nicht von den übrigen Abschnitten der Capitel über Logik und Philosophie trennen. Das sind *Philosophie*, Frage 8—10, die, wie schon bemerkt, auf *προλεγόμενα τῶν κατηγοριῶν* zurückgehen, und *Logik*, Frage 1—5 über Begriff, Ziel und Nutzen der Logik, ihr Verhältnis zur Philosophie und zur Grammatik, Vorfragen, wie die schon seit Alexandros von Aphrodisias vor Erläuterung der *Ἀναλυτικὰ πρότερα* regelmäfsig aufgeworfene *τί ἂν εἴη ἡ λογικὴ Ἀριστοτέλει, πότερον μέρος ἢ μορίον ἢ ὄργανον* (schol. ed. Brandis 140a), Frage 6 Einteilung der *φωνή* in *σημαντική* und *ἄσημος* u. s. w., Frage 19 über die *δέκα κατηγορίαι* und Frage 21—52 über *ἀπόφασις* und *κατάφασις*, *λόγος ἀποφαντικός*, *πρότασις*, *συλλογισμός* u. s. w. Auszüge nach *περὶ ἑρμηνείας* und den *Ἀναλυτικὰ πρότερα*. Das Alles bildet mit den aus dem *εἰςαγωγή*-Commentare geflossenen Fragen zusammen ein einheitliches Ganzes von gemeinsamem, durchaus griechisch-syrischem Gepräge, das sich scharf von den auf Grund arabischer Quellen bearbeiteten Bestandteilen der *Dialoge* unterscheidet, eine zusammenhängende Darstellung der Schullogik, die mit keiner einzigen der arabischen Darstellungen eine durchgängige Berührung aufweist. Es ist zweifellos auch unmittelbar aus einer gemeinsamen Quelle geflossen, einem syrischen Compendium der Logik, das unter den verwandten Erscheinungen der byzantinischen Litteratur mit der *πηγὴ γνώσεως* des Ioannes Damaskenos die meiste Ähnlichkeit zeigt.

Wir fragen nun: welches war der *εἰςαγωγή*-Commentar, der für dieses Compendium eine Hauptquelle bildete? — Zwei verschiedene Stellen in den ihm entnommenen Stücken geben zwei zunächst sich widersprechende Antworten. Da ist einmal die Stelle über die Erfindung der Musik ܟܘ ܒ—ܛ ff. (Übersetzung S. 201, 39 — 202, 6). Sie stimmt im Gegensatze zu den entsprechenden Stellen der auf Olympiodoros zurückgehenden griechischen Recensionen der *προλεγόμενα* mit der syrischen Recension des Ioannes Philoponos in *V* überein, ja sie hat mit *V* sogar die gleiche bis in den griechischen Urtext zurückgehende Corruptel gemein. Wenn nämlich sowohl Severus als der anonyme Commentator der *„Erzählung über den Philosophen Porphyrios“* das Iliascitat *Π* 617 einleitet: ܐܝܟܢܐ ܕܐܦ ܗܘܡܐܪܘܣ ܐܝܟ ܕܐܡܪ ܐܦ ܗܘܡܐܪܘܣ ܠܡܪܝܘܢܣ bezw. ܡܢܘܬܐ ܡܢ ܐܡܪ ܠܡܪܝܢܣ d. h.

„Wie auch der Dichter zeigt, indem er zu Merion sagt" bezw. „Wie auch der Dichter zu Meriones sagt", und dann im Citate selbst den Namen Meriones wiederholt, so liegt auf der Hand, daſs für Beide der nämliche durch eine Dittographie und die Einwirkung des Iotacismus leicht zu erklärende griechische Text *κατὰ τὸ εἰρημένον τῷ ποιητῇ Μηριόνι·*

Μηριόνη, τάχα κέν σε καὶ ὀρχηστήν περ ἐόντα

anzusetzen ist. Es steht also auſser Zweifel, daſs für Severus im letzten Grunde jedenfalls der Commentar des Philoponos die Quelle ist wie für den Commentator der *Erzählung*. Dem gegenüber nennt eine andere Stelle nun ausdrücklich einen anderen Namen. In der Lehre von der *διαίρεσις* ܦܠ 11 f. (Übersetzung S. 196, 35 ff.) sagt Severus: ܐܢܫܝܢ ܕܝܢ ܡܥܠܝܢ ܐܦ ܠܗܢܐ ܫܒܝܥܝܐ ܕܦܘܠܓܐ. ܗܘ ܕܡܢ ܐܕܫܐ ܠܐܛܘܡܘܣ. ܘܠܗܢܐ ܠܐ ܡܩܒܠ ܐܣܛܦܢܘܣ ܦܝܠܣܘܦܐ ܐܠܟܣܢܕܪܝܐ d. h. „Einige führen aber auch diesen siebenten *τρόπος* der *διαίρεσις* ein, nämlich *ἀπὸ εἴδους εἰς ἄτομα*, und diesen nimmt Stephanos, der Philosoph, aus Alexandreia, nicht an". Gemeint ist hier ohne allen Zweifel der nämliche Stephanos von Alexandreia, aus dessen Feder wir noch einen vollständig erhaltenen Commentar zu *περὶ ἑρμηνείας* besitzen, herausgegeben von Hayduck 1885[1]). Der aber ist keines Falles älter als Ioannes Philoponos, kann daher nicht von ihm citiert sein. Vielmehr scheint hier er und nicht Philoponos als Quelle des Severus sich zu ergeben. Die Beseitigung des scheinbaren Widerspruches ist jedoch nicht schwer. Schon die erstangeführte Stelle lehrt deutlich, daſs Severus und der Commentator der *„Erzählung über den Philosophen Porphyrios"*, obgleich sie gleichmäſsig von Philoponos abhängig sind, doch nicht auch aus der nämlichen syrischen Übersetzung seines Commentares schöpften. Denn während die syrische Vorlage des Severus aus dem ersten *Μηριόνι* des corrumpierten griechischen Textes einen Nominativus *Μηρίων* = ܡܪܝܘܢ herausgelesen hatte, hatte sich diejenige des Commentators bezüglich der Namensform des Helden stricte an den Iliasvers gehalten und bot daher schon für den scheinbaren Dativ *Μηριόνι* ein ܠܡܪܝܘܢܣ, das genauer einem *Μηριόνη* entspräche. Ist aber dem Severus mit dem Commentator nur die Grundlage des griechischen Philoponos,

---

1) *Commentaria in Aristotelem graeca.* XVIII 3. — Auſser diesem Commentare sind bisher als exegetische Arbeiten des Stephanos noch solche zu *κατηγορίαι*, *Ἀναλυτικά*, *Σοφιστικοὶ ἔλεγχοι*, *περὶ οὐρανοῦ* und *περὶ ψυχῆς* bezeugt. Von der mathematischen Schrift *διασάφησις ἐξ οἰκείων ὑποδειγμάτων τῆς τῶν προχείρων κανόνων ἐφόδου τοῦ Θέωνος* kann in unserem Zusammenhange abgesehen werden. Im Allgemeinen vgl. H. Usener, *De Stephano Alexandrino commentatio. Bonn 1880*, bezw. Krumbacher, *Geschichte der Byzantinischen Litteratur*² S. 430 f. 621.

nicht die Grundlage der syrischen Philoponosübersetzung gemeinsam, dann hindert Nichts, anzunehmen, daſs zwischen Severus und Philoponos eine auf diesem beruhende Mittelquelle steht, die noch griechisch abgefaſst war, deren Verfasser aber in seinem Philoponostexte schon dieselbe Corruptel vorfand wie der syrische Übersetzer, dessen Arbeit der Commentator der *Erzählung* benützte. Andererseits ist es höchst unwahrscheinlich, daſs der logisch vollbegründete Einspruch gegen eine διαίρεσις ἀπὸ εἴδους εἰς ἄτομα, der beispielsweise auch bei Ioannes Damaskenos πηγὴ γνώσεως c. 6 (Migne XCIV S. 547 d) unabhängig von Olympiodoros auftritt, eine Eigentümlichkeit des späten Stephanos sein sollte. Die Bezugnahme auf Stephanos an unserer zweiten Stelle kann also nicht füglich so verstanden werden, daſs die nächste griechische Grundlage der Auszüge bei Severus sich auf ihn als Auktorität berufen hätte. Er ist vielmehr mit dieser Grundlage identisch und erst auf syrischem Boden ist ein von ihm nach älterer Quelle geäuſsertes Bedenken ihm speciell, als sei es seine eigene neue Erfindung, zugeschrieben worden. Die eine Stelle gestattet uns die Annahme einer griechischen Mittelquelle zwischen Philoponos und Severus, ja, wenn man so will, legt sie diese Annahme sogar nahe: die andere Stelle läſst uns in Stephanos den unselbständigen Referenten fremder Meinung erkennen. Der Schluſs ist so gut als zwingend: jene griechische Mittelquelle und Stephanos sind identisch; was uns in den *Dialogen* an Resten eines εἰςαγωγή-Commentares vorliegt, das sind Reste des Porphyrioscommentares, vermittelt durch Stephanos.

Und weiter wenden wir uns zurück. Wir muſsten uns überzeugen, daſs Severus nicht aus einem griechisch-syrischen Commentar zur εἰςαγωγή, sondern aus einem griechisch-syrischen Logikcompendium schöpfte, dessen Verfasser einen solchen benützt hatte. Hier lernen wir, daſs zwischen dem εἰςαγωγή-Commentar des Ioannes Philoponos und den *Dialogen* als Mittelglied irgend eine litterarische Arbeit des Stephanos von Alexandreia steht. Wir müssen uns die Frage vorlegen: sind jenes Logikcompendium und diese Arbeit des Stephanos identisch, oder war auch die Arbeit des Stephanos noch ein Commentar zur εἰςαγωγή und steht noch zwischen ihr und den *Dialogen* ein weiteres Mittelglied, das Compendium? Im einen Falle war das von Severus in syrischem Texte benützte Compendium eine Übersetzung aus dem Griechischen, im anderen werden wir es als das mit Hilfe unter Anderem des εἰςαγωγή-Commentares des Stephanos zu Stande gekommene Werk eines Syrers zu betrachten haben. Denn da das syrische Compendium seinem Umfange und Gehalte nach sich als eine Arbeit zweifellos noch aus der guten Zeit der philosophischen Studien in der jakobitischen Kirche, d. h. spätestens aus dem Anfange des 8. Jahrhunderts zu erkennen giebt,

scheint jedenfalls für ein von Stephanos verschiedenes griechisches Compendium zwischen dem syrischen und einem *εἰςαγωγή*-Commentar des Stephanos kein Raum zu bleiben. Mehrere Umstände kommen zusammen, um uns die Entscheidung kaum schwer werden zu lassen. Stephanos selbst erscheint in allen seinen Arbeiten, von denen wir Kenntnis haben[1]), durchaus noch als Erklärer des Aristoteles in der Weise der unmittelbaren Schüler des Ammonios und der nächsten an diese sich anschliefsenden Generation. Kaum dürfen wir in ihm eine von Elias oder dem Armenier David in ihrer wissenschaftlichen Stellung und Bedeutung wesentlich unterschiedene Erscheinung sehen. Dafs er bereits Verfasser eines Commentare und Aristotelesschriften durcheinanderarbeitenden Compendiums gewesen sein sollte, ist daher sehr unwahrscheinlich. Gehört Stephanos noch zu den letzten Vertretern der zu Grabe gehenden griechischen Philosophie, so erblicken wir den eigentlichen Archegetes der byzantinischen in Ioannes Damaskenos. Auf seine *πηγὴ γνώσεως* scheint denn auch der Typus des byzantinischen Logikcompendiums zurückzugehen, wenigstens kennen wir keine einzige diesem Typus angehörige Arbeit, die älter wäre als die *κεφάλαια φιλοσοφικά* jenes grundlegenden Versuches einer rationalen Dogmatik, und der Einflufs, den die *κεφάλαια* späterhin als Schulbuch ausübten, reicht durchaus hin, um Schriften wie die *σύνοψις τῶν πέντε φωνῶν καὶ τῶν δέκα κατηγοριῶν* des Psellos, das Buch *περὶ διαλεκτικῆς* des Ioannes Italos, die *ἐπιτομὴ λογική* des Nikephoros Blemmydes und ähnliche als Nachahmungen des hier gegebenen Vorbildes zu erklären. Ist aber wirklich Ioannes Damaskenos der Schöpfer des byzantinischen Logikcompendiums, dann müfste ein Compendium des Stephanos jünger sein als seine *κεφάλαια*, die nicht vor dem Jahre 743 herausgegeben sein können. Damit kommen wir aber in eine Zeit, die entschieden zu spät ist sowohl für eine syrische Übersetzung dieses Compendiums, als auch für die exegetischen Charakter tragenden Arbeiten des Stephanos. Endlich enthalten auch die Reste unseres Compendiums selbst, wie sie bei Severus vorliegen, einen Bestandteil, der die Originalität des syrischen Textes in hohem Grade wahrscheinlich macht. Das sind die drei den *προλεγόμενα τῶν κατηγοριῶν* entnommenen Fragen. Ein Vergleich mit den entsprechenden Abschnitten der Vorfragenschrift al-Fārābīs (*Al-Fārābīs philosophische Abhandlungen ed.* Dieterici S. 49 f. 53) lehrt, dafs sie den von dem grofsen Araber arabisch wiedergegebenen *προλεγόμενα* angehörten. Unser Compendium kann die Quelle al-Fārābīs nicht gewesen sein, da diese den ganzen Stoff der *προλεγόμενα*, nicht nur drei einzelne Punkte

1) Vgl. S. 186, Anm. 1.

bot. Daſs andererseits die Quelle al-Fārābīs eine syrische, nicht eine griechische war, müssen wir mit Bestimmtheit annehmen. Also existierte eine vollständige syrische Übersetzung der vom Verfasser des Compendiums benützten *προλεγόμενα τῶν κατηγοριῶν*. Die Textesübereinstimmung zwischen al-Fārābī und Severus aber geht so weit, daſs wir beinahe gezwungen sind, anzunehmen, die von Severus erhaltenen Stücke seien dieser von al-Fārābī ins Arabische weiterübertragenen Gesamtversion entnommen. Damit wäre aber die ursprünglich syrische Abfassung des Compendiums gesichert.

Das Überlieferungsverhältnis der Philoponosfragmente in *V* und in den *Dialogen* wäre also durch folgendes Schema auszudrücken:

Commentar des Philoponos zur *εἰςαγωγή*.

Syrische Übersetzung. | Commentar des Stephanos.
„Commentar“ und „Erzählung“ in *V*. | Syrisches Compendium der Logik.
| „Dialoge“ des Severus.

Fraglich bleibt nur und muſs bleiben, ob der syrische Verfasser des Compendiums den *εἰςαγωγή*-Commentar des Stephanos im Urtexte oder ob er ihn in einer syrischen Übersetzung benützte. Das Wesen der Sache wird auch durch diese Frage nicht berührt. Es liegt darin, daſs die syrischen Fragmente eines griechischen *εἰςαγωγή*-Commentares in den *Dialogen* des Severus nur indirect — durch Vermittelung des Stephanos von Alexandreia — auf Ioannes Philoponos zurückführen, daſs sie diesem gegenüber eine analoge Stellung einnehmen wie die erhaltenen griechischen Commentare des Elias und David dem Olympiodoros gegenüber.

Aus diesem Thatbestande folgt, daſs wir nicht mehr in der Lage sind aus den in Frage kommenden Stücken der *Dialoge* das wirklich philoponeische Gut im Einzelnen mit Sicherheit herauszuschälen. Über Bruchstücke des Stephanoscommentares läſst sich in der Quellenscheidung nicht mehr hinauskommen. Diese wenigstens scheinen aber inhaltlich getreu überliefert zu sein. Der Verfasser des syrischen Compendiums begnügte sich damit, zu kürzen und das im Commentare des Stephanos im Zusammenhange Vorgetragene in einzelne Capitel zurecht zu schneiden. Nur in einem Falle können wir noch mit bestimmter Umgrenzung einen von ihm gemachten Zusatz ausscheiden. In der bereits oben berührten Polemik über die Definition des *εἶδος* ܦܗ ܐ — ܦܘ ܐ (Übersetzung S. 204, 2 — 205, 8) kommen drei verschiedene Erklärungen zum Worte. Die erste läſst den Porphyrios eine *διάλληλος ἀπόδειξις* bei der Definition von *γένος* und *εἶδος* damit rechtfertigen, daſs diese Begriffe, unter die Kategorie des *πρός τι*

fallend, nur durch eine solche bestimmt werden können. Die zweite giebt diesem Rechtfertigungsversuche eines Miſsverstehens des Aristoteles Schuld: dieser erkläre nämlich allerdings das *γένος* an und für sich mit Hilfe des *εἶδος*, dagegen das *εἶδος*, nur soferne es unter die Kategorie des *πρός τι* falle, durch das *γένος*. Es ist klar, diese Erklärung läuft darauf hinaus, eine *διάλληλος ἀπόδειξις* in der Definition von *γένος* und *εἶδος* überhaupt nicht zu erkennen. Das *κυρίως εἶδος* d. h. das *εἶδος*, *αὐτὸ καθ' αὐτό* betrachtet, soll etwas Anderes sein als das *εἶδος*, das unter der Kategorie des *πρός τι* betrachtet wird, also mit nichten das *γένος* durch dasselbe erklärt werden, was seinerseits wieder durch das *γένος* erklärt wird. Auch diese Erklärung gehört noch einem Commentare, also dem Stephanos, an. Denn, indem sie die Worte des Porphyrios *ἐν τοῖς ἀμφοτέρων λόγοις κεχρῆσθαι ἀμφοτέροις* citiert, zeigt sie, daſs ihr Urheber noch den Text der *εἰςαγωγή* selbst vor sich hatte. Nun kommt aber eine dritte Erklärung: Aristoteles soll vielmehr durch sein Verfahren bestätigen, daſs die *πρός τι* durch einander erkannt werden, — d. h. doch wieder, daſs bei ihnen eine wirkliche *διάλληλος ἀπόδειξις* statthaft und in der Natur der Dinge begründet sei. Daran schlieſst sich die mit *κατηγορίαι* 7b 15f. in Widerspruch stehende Behauptung an, alle *πρός τι* seien *ἅμα τῇ φύσει*. Das Ganze ist höchst verwirrt und bringt zur Erklärung der Porphyriosstelle Nichts bei. Aber es will dies auch nicht. Der Urheber dieser Bemerkung ist gar kein Commentator der *εἰςαγωγή*. Er hat ja ihren Text überhaupt nicht mehr vor sich gehabt. Sonst könnte er nicht, wie er es mit den Worten ܘܡܫܪܪ ܠܗܘܢ ܕܐܡܝܪ̈ܢ ܦܘܪܦܘܪܝܘܣ. ܕܗܠܝܢ ܕܠܘܬ ܡܕܡ ܡܢ ܚܕ̈ܕܐ ܐܟܚܕܐ ܡܬܝܕ̈ܥܢ d. h. „und er bestätigt das von Porphyrios Gesagte, daſs die *πρός τι* gleichzeitig durch einander erkannt werden“ thut, den von der ersten Erklärung, aber nicht von Porphyrios selbst gebrauchten Ausdruck *πρός τι* als porphyrianisch citieren. Hier hat sich also in der letzten Schicht der Polemik auch einmal unser syrischer Compilator vernehmen lassen, freilich unglücklich genug.

An einer anderen Stelle scheint dagegen eine Trübung der Stephanosüberlieferung nicht ihm, sondern erst dem Severus zur Last zu fallen. Das ist *Mathematik* Frage 3 (Ruska, *Quadrivium* S. 10—13. Übersetzung S. 39—43). Für die Reihenfolge der vier mathematischen Disciplinen sind in der auf Olympiodoros zurückgehenden griechischen Überlieferung zwei Erwägungen maſsgebend. Die erste geht davon aus, daſs dem *πόσον τὸ διωρισμένον* der Vorzug vor dem *πόσον τὸ συνεχές* und innerhalb des Letzteren wieder dem *ἀκίνητον* der Vorzug vor dem *κινούμενον*, innerhalb des Ersteren dem *καθ' αὐτό* der Vorzug vor dem *κατὰ σχέσιν* zukomme. Die zweite ist kurz formuliert in dem Satze: *ἀναλογεῖ μὲν ἡ ἀριθμητικὴ τῇ μονάδι, ἡ δὲ μουσικὴ τῇ δυάδι, ἡ δὲ γεωμετρία τῇ τριάδι, ἡ δὲ*

ἀστρονομία τῇ τετράδι. Severus kennt von diesen Erwägungen nur die erste, auf die sich also Stephanos bezw. Ioannes Philoponos beschränkt zu haben scheint. Dagegen führt er zwei der griechischen Überlieferung fremde Gründe für die Stellung der beiden sich mit dem *πόσον τὸ διωρισμένον* beschäftigenden Disciplinen vor den beiden anderen an. Einmal nämlich habe eben gebührender Weise ܐܝܟܢܐ ܕܩܕܡ ܚܘܝܢ d. h. „wie wir zuvor gezeigt haben“ die Untersuchung der Zahl der Untersuchung der Gröſse voranzugehen, zweitens aber komme dem *πόσον τὸ διωρισμένον* ein Vorzug vor dem *πόσον τὸ συνεχές* zu, weil es nur *σύμμετρον* und *ῥητόν*, jenes dagegen auch *ἀσύμμετρον* und *ἄλογον* sei. Schon die von allen Resten des Logikcompendiums sich deutlich unterscheidende breite und mehrfach unklare Darstellung, die dieser letzte „Grund“ findet, läſst keinen Zweifel, daſs hier ein Zusatz der Severus zu dem, was ihm seine syrische Quelle bot, vorliegt. Die Rückverweisung mit der kurz der erste „Grund“ abgethan wird, lehrt auch, in welcher Richtung wir die Heimat dieses Stückes zu suchen haben. Sie kann füglich nur auf die Darlegung der Frage 2 bezogen werden, daſs die Arithmetik den übrigen Disciplinen gegenüber als das *πρότερον τῇ φύσει* erscheine. Diese aber berührt sich, wie schon die Zusammenstellung Ruskas zeigt, einerseits mit der *εἰςαγωγή* des Nikomachos, andererseits mit arabischen Quellen. Ein den Nikomachos benützendes arabisches Handbuch ist hier mit dem syrischen Compendium contaminiert.

Es ist dies der einzige Fall, in dem wir eine solche Contamination beobachten. In *Philosophie* und *Logik* ist Severus ausschlieſslich seiner syrischen Quelle gefolgt. Hier war ihm die arabische Wissenschaft offenbar weit weniger vertraut als auf dem mathematischen Gebiete, auf dem sein arabischer Lehrer Kamāl al-dīn, wie es scheint, ihm besondere Anregung bieten konnte, weniger auch als in der Naturphilosophie, für deren Darstellung er (Buch II, Mi'mrā II, 3) — wieder neben einem weitverbreiteten syrischen Compendium, der Übersetzung des pseudo-aristotelischen Buches *περὶ κόσμου πρὸς Ἀλέξανδρον* durch Sergios von Rīšʿain — doch auch zweifellos arabische Litteratur benützte. Was dagegen bei der Einfügung in die *Dialoge* mehrfach gestört werden muſste, das ist die Reihenfolge und der Zusammenhang der einzelnen Abschnitte des Logikcompendiums. Aber auch hier ist das Ursprüngliche noch unschwer zu erkennen. An der Spitze des Ganzen standen naturgemäſs die einleitenden Bemerkungen über die Logik, jetzt *Logik*, Frage 1—5; daran schloſs sich höchst wahrscheinlich ein über die Disposition des Folgenden orientierender Abschnitt, den Severus unterdrücken muſste. Auf diese Einleitung folgte zunächst die Lehre von der Philosophie und ihren Teilen. Hier muſs die

Bekämpfung der Skepsis an der Spitze gestanden haben und dann einleitend erst die Lehre von der *διαίρεσις*, dann die vom *ὅρος* gefolgt sein, so dafs wir die Reihenfolge erhalten: *Philosophie*, Frage 1, Frage 5, *Logik*, Frage 20. Denn die Stelle ܩܠ ٢ f. (Übersetzung S. 195, 16 f.) sichert einerseits, dafs die *διαίρεσις* vor dem *ὅρος* behandelt wurde wie bei Ioannes Damaskenos, andererseits nimmt sie offenbar auf die Stelle ܠ. ٧—١٢ (Übersetzung S. 193, 12—19) Bezug, setzt also die Abwehr der skeptischen Einwürfe bereits — und zwar allerdings als erst unmittelbar vorhergegangen — voraus. Den Rest dieses ersten Hauptteiles des Compendiums bilden die übrigen Fragen der *Philosophie* und die Fragen 1, 3 und 4 der *Mathematik*, die wir uns nach der Erledigung der *θεωρητικὴ φιλοσοφία* d. h. nach *Philosophie*, Frage 7 eingeschalten zu denken haben. Den zweiten Hauptteil bildete die Lehre von den philosophischen *φωναί* d. h. *Logik*, Frage 6 über die *φωνή* im Allgemeinen, Frage 7—18 über die 5 *φωναί* der *εἰςαγωγή* und Frage 19 über die 10 *φωναί* der *κατηγορίαι*. Die weitere Anordnung des Stoffes kann hier aufser Betracht bleiben.

Da, was den Wortlaut anlangt, auch der Commentar des Stephanos nicht, sondern höchsten Falles das Compendium sich wiederherstellen läfst, schien es passend, die eben entwickelte Anordnung des Stoffes in Letzterem auch für die Reihenfolge der Fragmente in den syrischen Texten wie in der folgenden Übersetzung mafsgebend sein zu lassen. Unser Text selbst beruht, wie schon früher bemerkt, leider ausschliefslich auf *Dg*. Die versuchten Textesverbesserungen wollen daher nur als bescheidene Vermutungen gelten. Die ziemlich regelmäfsige Vokalisation der Handschrift — nūqzai-sagijānūθā, nūqzā m[e]φaršānā und ostsyrisches p[e]θāchā — ist unverändert herübergenommen.

[ܩܠ] — Buch II Mi'mrā II, 1. —

Frage 1: Die Gegner sagen nämlich: „Die Philosophie belehrt über die *ὄντα*. ***Τὰ ὄντα*** aber ist ein *ὁμώνυμον*. Ein *ὁμώνυμον* unterliegt nicht dem *ὅρος*. Was aber nicht dem *ὅρος* unterliegt, ist *ἄγνωστον*. Also richtet die Philosophie ihr Streben auf ein *ἄγνωστον* und deshalb ist ersichtlich, dafs es keine Philosophie giebt". — Zweitens aber unternehmen sie es, zu zeigen, dafs es keine Philosophie giebt, auf Grund der Nichtigkeit ihres *θεωρητικὸν μέρος*, der *φυσιολογία*, sage ich, und der *θεολογία* und der *μαθήματα*, wobei sie die *μαθήματα* nicht als Teil der *θεωρία* anerkennen und ebensowenig die *φυσικά*. Vielmehr verwerfen sie die *μαθήματα* im Anschlufs an die Meinung Platons. Dieser schrieb nämlich, dafs in sein *μουσεῖον* irgend ein *ἀγεωμέτρητος* nicht eintreten solle. Die

φυσικά aber (verwerfen sie), soferne sie immerdar in Flufs und Strömung seien. Weiterhin aber [ܐ] trennen sie von diesen θεῖα als in jeder Hinsicht dem Bereiche der αἴσθησις entrückt, so ferne der Anfang jeder γνῶσις die αἴσθησις ist. „Gott aber unterliegt nicht der αἴσθησις und es ist (leicht) zu erkennen, dafs er auch nicht von der γνῶσις καταλαμβάνεται“, sagen sie. —

Antwort: Wir ergreifen aber mit Gott das Wort zu jedem einzelnen dieser (Einwürfe), und kraft der Philosophie erringen wir für die Philosophie den Sieg. Zuerst wollen wir die Grundlage ihres Vertrauens erschüttern, den Satz, sage ich, dafs τὰ ὄντα ein ὁμώνυμον ist, (einen Satz), aus dem sie einen Trugschlufs zogen. Wir sagen ihnen gegenüber aber so: Wenn auch das ὄν nicht dem ὅρὀς unterliegt, so unterliegt es indessen gleichwohl der διαίρεσις und, so es ἄγνωστον ist, läfst es dann durch Vermittelung der διαίρεσις auch einen ὅρος zu. Frägt aber einer, was durch einen ὅρος (ausgedrückt) der Hund ist, das ὁμώνυμον, das Mehreres umfafst, so wird ihm gesagt: „Über was für einen Hund frägst du?“ Alsbald wird auch mit der durch Wahl getroffenen näheren Bestimmung die διαίρεσις bezüglich des ὁμώνυμον und mit der διαίρεσις der ὅρος erkannt. — Ferner aber entgegnen wir ihnen so: Bei ὁμώνυμα giebt es nach dem κανών der Weisen kein πρότερον und ὕστερον, wie wir z. B. nicht sehen, dafs der Seehund früher ist als der Landhund. Man sollte aber nach ihrem Worte denken, dafs, wenn ihr, wie ihr sagt, das εἶναι von der οὐσία und dem συμβεβηκός ὁμωνύμως prädiciert, es zwischen diesen kein πρότερον und ὕστερον gäbe. Nun aber ist ganz anders zu sehen, dafs die οὐσία προτέρα τῇ φύσει τῶν συμβεβηκότων ist τῷ τὰ μὲν δεῖν ἐν ἐκείνῃ ὑφίστασθαι, τὴν δὲ μηδεμίαν τῶν συμβεβηκότων ἔνδειαν πεπονθέναι. Ferner aber ἀναιρουμένη μὲν ἡ οὐσία συναναιρεῖ τὰ συμβεβηκότα, οὐ δὲ συναναιρεῖται αὐτοῖς, und ferner, wenn wir eine οὐσία nennen, so führen wir mit nichten auch notwendig συμβεβηκότα ein, wenn wir aber συμβεβηκότα nennen, tritt alsbald auch die ἐπίνοια einer οὐσία ein. Mit nichten aber so (ist es) bei dem Hund und dem Hund, die vorhin als Beispiel beigebracht wurden. Das aber ihrem ersten Einwurf gegenüber. — Ihre zweite Entgegnung aber, — dafs sie auf Grund der Nichtigkeit des θεωρητικὸν μέρος der Philosophie das σχῆμα der Philosophie als nichtig erweisen wollen — widerlegen wir so: Dafs die μαθήματα, die wie Stufen und Brücken und Thüren zur Philosophie einführen, ein Teil derselben sind, wissen wir. Denn, wie ohne Teile kein Ganzes entsteht — denn jedes Ganze ist ein Ganzes von Teilen —, so giebt es ohne die μαθήματα keine Erkenntnis der Philosophie und, wie die μέρη ἐκ τοῦ ὅλου und das ὅλον· ἐκ τῶν μερῶν sind, so sind die μαθήματα ἐκ τῆς φιλοσοφίας und ein Teil der Philosophie. Es ist also gezeigt, dafs die μαθή-

ματα ein Teil der *θεωρία* sind. Was sie aber bezüglich der *φυσικά* folgerten, — das *ἀβέβαιον* und *ἄστατον* wegen des Flusses und Unterganges, sage ich —, das verbessere ich etwa so: die Philosophie richtet ihre Aufmerksamkeit auf das Studium und die Erkenntnis der *κοινά*, die in jeder Hinsicht unveränderlich und beständig sind, und nicht auf das, was im Flusse ist. [ܠ] Wir wollen aber auch den Einwand nicht ununtersucht lassen, den sie gegen die *θεῖα* erhoben. Denn, wenn diese auch der *γνῶσις* nicht unterliegen, weil es ihnen gegenüber keine *αἴσθησις* giebt, so sind immerhin die von ihnen abhängigen (Dinge) der *αἴσθησις* unterworfen und mit ihrer Hilfe steigen wir empor zu der *κατάληψις* und *γνῶσις* des sie Bewegenden. Denn so sagt Sokrates[1]), das Bekannte bringe das Unbekannte sofort zur Kenntnis, und dies ist ähnlich dem Wort[2]), dafs sie Gott suchen und nach ihm forschen und an der Hand der Schöpfung ihn finden.

Es anerkennen aber obgleich notgedrungen die Philosophie selbst ihre Gegner, so meint wenigstens ihnen gegenüber der grofse Aristoteles. Er sagt nämlich in seinem Buche, das *προτρεπτικός* heifst, so[3]): *Εἰ φιλοσοφητέον, φιλοσοφητέον καί, εἰ μὴ φιλοσοφητέον, φιλοσοφητέον. Πάντως ἄρα φιλοσοφητέον.* Wenn nicht zu philosophieren ist, so haben wir den Grund anzugeben, weshalb nicht zu philosophieren ist, und sie haben die Begründung ohne Zuhilfenahme der Philosophie durchzuführen. Wenn sie aber den anderen (Grund) angeben, dafs dem *λόγος* keine *κατάληψις* möglich ist, so hören mit der Philosophie auch alle *τέχναι*, die die Philosophie der Welt zugeführt hat, auf *καταληπταί* zu sein, mit nichten nur die *λογικαί*, wie z. B. Medicin, Rhetorik, Grammatik u. s. w., sondern auch alle anderen, ohne die unsere *φύσις* nicht bestehen kann. Es hören (dann) aber ferner auch die *ἀρχαί* und *στοιχεῖα* der vier *μαθηματικαὶ ἐπιστῆμαι* auf, die nur der Philosophie erkennbar sind, und mit ihnen hören auch die *ἐπιστῆμαι* (selbst) auf. Ferner sagen wir ihnen gegenüber so: Woher habt ihr die *κατάληψις*, *ὦ οὗτοι*, dafs eine *κατάληψις* nicht möglich ist? Wenn ihr sie eben durch *κατάληψις* habt, so seid ihr notgedrungen, ob ihr auch nicht wollt, gegen den wahrhaften Fels der *κατάληψις* gestofsen und, wenn ihr sie nicht vermöge einer *ἀκριβὴς κατάληψις* habt, woher nehmt ihr die Zuversicht, das, was niemals eurer *γνῶσις* zur *γνῶσις* und *κατάληψις* kommt, der Nichtexistenz zu zeihen? Wenn aber Alles, was eurer *γνῶσις* nicht *καταληπτόν* ist, dann ist notwedig auch das Übrige (nicht allein die *κατάληψις*) nicht *ὑφιστάμενον*. — Wenn ihr aber gedenkt, deshalb, weil die Philosophie nicht an den *ὑφιστάμεναι ὑποστάσεις* gesehen

1) Wohl ein apokrypher Sokratesspruch irgend eines Gnomologiums.
2) Ungenaues Citat von *Σοφία Σολομῶντος* cap. XIII 6.
3) Vgl. *Aristotelis qui ferebantur librorum fragmenta ed.* V. Rose frgm. 51.

wird, zu sagen, dafs es überhaupt keine Philosophie giebt, was ist es, das euch (noch) hindert, auch Alles, was die *λογικὴ φρόνησις* mit dem Auge des *νοῦς* erreicht, aufzuheben und für ein Nichts zu nehmen, zuvor die *οὐσία*, das *γενικώτατον*, und (dann) Alles nach ihr, was, während es *τῇ φύσει πρότερον* ist, *τῇ τάξει* in zweiter Linie steht, als (erst) an den Einzeldingen gesehen (und von ihnen abstrahiert)? Wenn ihr aber das nicht annehmt, so billigt gefälligst auch der Philosophie dieselbe *τάξις* zu, seht ihre Wirkung und die Vollendung, die sie jeder einzelnen Kunst verleiht, und es wird auch von euch anerkannt werden, dafs es eine Erkenntnis der Philosophie giebt.

[سـ] Frage 5: In wie vielerlei und welchen *τρόποι* erfolgt die *διαίρεσις* alles dessen, was *διαιρεῖται*, und nach welchem *τρόπος* der *διαίρεσις* erfolgt die *διαίρεσις* der Philosophie in die besprochenen Teile? Antwort: Weil also die *διαιρετικὴ μέθοδος* der *ὁριστική* vorangeht, wollen wir zuerst die Frage nach der *διαιρετικὴ μέθοδος* aufwerfen und zeigen, dafs sie der *ὁριστική* vorangeht, und (zwar) läfst sich dies in zwei *τρόποι* zeigen. Erstens ist die *διαιρετική* leichter, die *ὁριστική* aber schwieriger. Denn, nach der Mehrzahl der Fälle gerechnet, ist jedem Menschen das *διαιρεῖν* möglich, hingegen mitnichten jedem Menschen alsbald das *ὁρίζειν* möglich. Zweitens (ist die *διαιρετική* früher), weil das, was die *διαιρετικὴ μέθοδος διαιρεῖ*, das *ζῷον*, — ich sage aber, das *λογικόν* und das *ἄλογον* und das *θνητόν* und das *ἀθάνατον* — die *ὁριστική*, wenn sie zur Anwendung kommt, zusammensetzt und so *ἀποτελεῖ τὸν ὅρον*, indem sie sagt, dafs der Mensch lebendig, *θνητός*, *λογικός* ist. Aus diesen zwei Gründen sagen wir, dafs die *διαιρετικὴ μέθοδος* der *ὁριστική* vorangeht. Ferner mufs man aber wissen, was *διαίρεσις* und was *ἐπιδιαίρεσις* und was *ὑποδιαίρεσις* ist. Die *διαίρεσις* also ist eine Unterscheidung, angewandt bei etwas, innerhalb dessen (mehrere) *τρόποι* unterschieden werden, wie z. B. *τὸ ζῷον διαιρεῖται εἰς λογικὸν καὶ ἄλογον*, und sie ist die *πρώτη τομὴ τοῦ πράγματος*. Die *ἐπιδιαίρεσις* aber ist die *δευτέρα τομὴ τοῦ αὐτοῦ πράγματος*, wie z. B. *τὸ ζῷον διαιρεῖται εἰς θνητὸν καὶ ἀθάνατον*. Die *ὑποδιαίρεσις* aber ist die *διαίρεσις* eines durch *διαίρεσις* geschaffenen Teiles, wie z. B. *τὸ ἀθάνατον διαιρεῖται* in Gott und die Engel. Übrigens mit nichten *ἐπὶ πάντων γίγνεται διαίρεσις καὶ ἐπιδιαίρεσις*, sintemal mit nichten *πάντα περιέχεται ὑπὸ τὴν διαίρεσιν*. Wir wollen nunmehr von der *διαίρεσις* im Allgemeinen sprechen. *Πᾶν γὰρ διαιρούμενον ἢ καθ' αὑτὸ διαιρεῖται ἢ κατὰ συμβεβηκός· καὶ εἰ μὲν καθ' αὑτό, ἢ ὡς πρᾶγμα ἢ ὡς φωνή· καὶ εἰ ὡς πρᾶγμα, ἢ ὡς γένος εἰς εἴδη* d. h. wie *τὸ ζῷον εἰς λογικὸν καὶ ἄλογον, ἢ ὡς ὅλον εἰς μέρη· καὶ τοῦτο διχῶς, ἢ (εἰς)* ὁμοιομερῆ, *ἢ (εἰς) ἀνομοιομερῆ* — und (zwar) liegt der Fall der ὁμοιομερῆ vor, wenn der durch die *διαίρεσις* geschaffene Teil das *ὄνομα* des Ganzen

hat und *τὸν ὅρον αὐτοῦ ἐπιδέχεται*, wie z. B. *ἡ σὰρξ διαιρεῖται εἰς πολλὰς σάρκας καὶ ἕκαστον μέρος τῆς σαρκὸς σὰρξ καλεῖται καὶ τὸν ὁρισμὸν τῆς σαρκὸς ἐπιδέχεται.* Mit den *ἀνομοιομερῆ* verhält es sich aber umgekehrt, so daſs das aus der *διαίρεσις* Hervorgegangene nicht das *ὄνομα* des Ganzen und auch nicht *τὸν ὅρον αὐτοῦ ἐπιδέχεται*, wie z. B. *ὅταν διέλῃς τὸν Σωκράτην εἰς χεῖρας καὶ πόδας. Οὐ γὰρ ὁ τμηθεὶς ποὺς ἀπὸ τοῦ Σωκράτους Σωκράτης καλεῖται, οὐδὲ τὸν ὁρισμὸν τοῦ Σωκράτους ἐπιδέχεται* —· *ὡς δὲ φωνὴ διχῶς· ἢ γὰρ ὅλον τι σημαίνεται ὑπὸ τῆς φωνῆς ἢ μέρος*, und wenn das *ὅλον*, wie z. B. die *φωνή* „Hund“, die den Landhund und den Hundsstern und den Seehund *σημαίνει*, was ein *ὅλον* ist, wenn aber so zu sagen ein *μέρος*, wie z. B. wenn das *ὄνομα* „Zunge“ von der Wage und von dem *γευστικὸν μορίον* [ܦܘܡ] der *ζῷα* gesagt wird, die *μέρη* sind und mit nichten ein *ὅλον*. So wird die *διαίρεσις καθ᾽ αὐτό* eingeteilt. *Κατὰ συμβεβηκὸς δὲ διαιρεῖται ἢ ὡς οὐσία εἰς συμβεβηκότα*, wie man z. B. sagt: „der Mensch ist entweder schwarz oder weiſs“, *ἢ ὡς συμβεβηκὸς εἰς οὐσίας*, wie z. B. das Weiſse ein Stier ist oder ein Mensch, oder *ἔμψυχον* oder *ἄψυχον*, *ἢ ὡς συμβεβηκὸς εἰς ἀλλότρια συμβεβηκότα*, wie z. B. das Kalte entweder weiſs oder schwarz ist. *Ἑξαχῶς οὖν διαιρεῖται πᾶν διαιρούμενον, ἢ ὡς γένος εἰς εἴδη, ἢ ὡς ὅλον εἰς μέρη, ἢ ὡς οὐσία εἰς συμβεβηκότα, ἢ ὡς συμβεβηκὸς εἰς οὐσίας, ἢ ὡς συμβεβηκὸς εἰς ἀλλότρια συμβεβηκότα, ἢ ὡς ὁμώνυμος φωνὴ εἰς διάφορα σημαινόμενα.* Klar wird dies aber erkannt aus dieser untenstehenden *διαίρεσις*:

Πᾶν διαιρούμενον
- *ἢ καθ᾽ αὐτὸ διαιρεῖται*
  - *ἢ ὡς πρᾶγμα*
    - *ἢ ὡς γένος εἰς εἴδη ὡς τὸ ζῷον*
      - *εἰς λογικὸν καὶ ἄλογον*
    - *ἢ ὡς ὅλον εἰς μέρη*
      - *ἢ ὡς (εἰς) ὁμοιομερῆ*
      - *ἢ ὡς (εἰς) ἀνομοιομερῆ*
  - *ἢ ὡς φωνή*
    - *ἢ ὅλον* wie der See- u. Land-Hund.
    - *ἢ μέρος* wie die Zunge der *ζῷα* u. der Wage.
- *ἢ κατὰ συμβεβηκός*
  - *ἢ ὡς οὐσία εἰς συμβεβηκότα*
  - *ἢ ὡς συμβεβηκὸς εἰς οὐσίας*
  - *ἢ ὡς συμβεβηκὸς εἰς συμβεβηκότα*

Einige führen aber auch diesen siebten *τρόπος* der *διαίρεσις* ein, nämlich *ἀπὸ εἴδους εἰς ἄτομα*, und diesen nimmt Stephanos, der Philosoph, aus Alexandreia, nicht an, indem er sagt: „In der Regel nämlich geht jede *διαίρεσις*, wie umfassend sie auch sei, bis zu drei *τμήματα*, eine (oder die andere) zuweilen auch bis zu vier. Die *διαίρεσις ἀπὸ εἴδους εἰς ἄτομα* aber ist *ἄπειρος* — denn *ἄπειρα* sind die *ἄτομα*, die unter das *ἀνθρώπινον εἶδος* fallen, und *ἀπερίληπτα* — und eher könnten wir sie *ἀπαρίθμησίν τινα* nennen, als *διαίρεσιν*. — Die Philosophie nun erfährt eine *διαίρεσις*, nicht *ὡς γένος εἰς εἴδη* —

denn nicht auf jeden ihrer Teile pafst der *ὁρισμός* der Philosophie —, auch nicht *ὡς οὐσία εἰς συμβεβηκότα* [ܟܕ] — denn die Philosophie ist mit nichten eine *οὐσία*, sondern ein *συμβεβηκός* —, auch nicht *ὡς συμβεβηκὸς εἰς οὐσίας* — denn ihre *τμήματα* sind mit nichten *οὐσίαι* —, auch nicht *ὡς συμβεβηκὸς εἰς ἀλλότρια συμβεβηκότα* — denn ihre *τμήματα* sind ihr nicht *ἀλλότρια*, sondern *οἰκεῖα* und unter ihren *ὁρισμοί* begriffen —, auch nicht *ὡς ὁμώνυμος φωνὴ εἰς διάφορα σημαινόμενα* — denn jeder ihrer *ὁρισμοί* umfafst alle ihre *τμήματα*, ein einziger *ὁρισμός* aber, der alle denkbaren *τμήματα* einer *ὁμώνυμος φωνή* umfafste, ist nicht zu bekommen —, sondern *ὡς ὅλον εἰς μέρη*, mit nichten ein *ὁμοιομερές*, sondern ein *ἀνομοιομερές*. Denn mit nichten haben (ihre Teile) denselben *ὅρος*, (wohl) aber dasselbe *ὄνομα*. Indessen kommt es ihnen aber *ἐξ ὁμωνυμίας* zu und nicht *συνωνύμως*.

— Buch II, Mi'mrā I. —

Frage 20: *Τί ἐστιν ὁρισμὸς καὶ ἐκ τίνων λαμβάνεται;* Antwort: Wir sagen, dafs *ὁρισμός ἐστι λόγος σύντομος δηλωτικὸς τῆς φύσεως παντὸς ὑποκειμένου πράγματος*, welches es immer sei. *Λαμβάνεται γὰρ ὁρισμὸς ἐκ γένους καὶ διαφορᾶς* und deshalb steht „*λόγος*" für das *γένος* und „*σύντομος*" und „*δηλωτικὸς τῆς φύσεως τῶν πραγμάτων*" für die *διαφορά*, weil es *λόγοι* giebt, die nicht *σύντομοι* sind, sondern *μακροί*, und, wenn sie jenes sind, nicht *δηλωτικοὶ τῆς φύσεως*, sondern *τῶν συμβεβηκότων*, wie wir z. B. sagen könnten: „Der Mensch ist *γελαστικός*, breitsohlig, geraden Wuchses". — Ferner: Der *ἀληθὴς ὁρισμός* wird daran erkannt, dafs er *ἀντιστρέφει* wie das *ἴδιον*. Wenn er aber *ἐλλείπει*, notwendig *πλεονζάει τὸ ὁριστόν*, wenn er aber *πλεονάζει*, mit nichten notwendig *ἐλλείπει τὸ ὁριστόν*, sondern, wenn ein *μερικώτερον* an ihm *πλεονάζει*, *ἐλλείπει τὸ ὁριστόν*, wenn aber ein *κοινότερον* oder ein *ἴσον πλεονάζει*, so bleibt es sich gleich. Z. B. „der Mensch ist lebendig, *λογικός*". Weil der *ὁρισμὸς ἐλλείπει*, *πλεονάζει τὸ ὁριστόν*. Denn dieser *ὁρισμός* umfafst auch die Engel. — „Der Mensch ist lebendig, *λογικός*, *θνητός*, *γραμματικός*". *Πλεονάζει ὁ ὁρισμός*; weil ein *μερικώτερον πλεονάζει*, *ἐλλείπει τὸ ὁριστόν*. Denn er umfafst nur die *γραμματικοί*. — „Der Mensch ist lebendig, *λογικός*, *θνητός*, *σωματικός*". Weil ein *κοινότερον πλεονάζει*, bleibt sich das *ὁριστόν* gleich. — „Der Mensch ist lebendig, *λογικός*, *θνητός*, *γελαστικός*". Weil ein *ἴσον πλεονάζει*, bleibt sich das *ὁριστόν* gleich.

— Buch II, Mi'mrā II, 1. —

Frage 2: Was ist die Philosophie? — Antwort: Die Frage „was?" erfordert einen *ὁρισμός*. Es giebt daher sechs *ὁρισμοί* der

Philosophie. Der erste: *γνῶσις* [ܟܠ] *πάντων τῶν ὄντων, ᾗ ὄντα ἐστίν*. Der zweite aber: *γνῶσις θείων καὶ ἀνθρωπίνων πραγμάτων*. Der dritte: *μελέτη θανάτου*. Der vierte: *ὁμοίωσις τῷ θεῷ κατὰ τὸ δυνατὸν ἀνθρώπῳ*. Der fünfte: *τέχνη τεχνῶν καὶ ἐπιστήμη ἐπιστημῶν*. Der sechste von der Etymologie d. h. *φιλία σοφίας*.

Frage 3: Weshalb giebt es sechs *ὁρισμοί* der Philosophie und nicht mehr und nicht weniger? — Antwort: Wir sagen, daſs die Philosophie *ἔστιν* und *λέγεται*, und, weil sie *λέγεται*, wird sie definiert *φιλία σοφίας*. Denn mehr als den *ἐπιστῆμαι* allen billigt man ihr den Namen der *σοφία* zu, weil die übrigen *σοφίαι* weniger wissen, als sie nicht wissen. Weil sie aber *ἔστιν*, läſst sie sich von uns *κατὰ τὸ εἶναι διχῶς* betrachten. Denn entweder betrachten wir sie an und für sich oder im Vergleiche mit den anderen übrigen *τέχναι*. Wenn wir sie *κατὰ τὸ εἶναι* an und für sich betrachten, kommt ihr ein *ὑποκείμενον* und ein *τέλος* zu, und ihr *ὑποκείμενον* läſst sich *διχῶς* bezeichnen. Entweder nämlich wird ihr *ὑποκείμενον κοινῶς* ausgesprochen, oder es wird *κατὰ μέρος* verdeutlicht, und, wird ihr *ὑποκείμενον κοινῶς* ausgesprochen, so wird sie definiert: *γνῶσις τῶν ὄντων, ᾗ ὄντα ἐστίν*, d. h. *τῆς φύσεως πάντων τῶν ὄντων*. Wird ihr *ὑποκείμενον* aber *κατὰ μέρος* verdeutlicht, so wird sie definiert: *γνῶσις θείων καὶ ἀνθρωπίνων πραγμάτων*. Und (zwar) hat das Erste den Vorzug durch Allumfassendheit, das Zweite aber den Vorzug durch Klarheit. Diese beiden *ὁρισμοί* aber stammen nach der Meinung der Schule des Nikomachos von Pythagoras. — Das *τέλος* der Philosophie aber ist ein doppeltes, entweder ein näheres oder ein ferneres, und nach dem näheren wird sie definiert: *μελέτη θανάτου* oder Beschäftigung mit dem Tode, d. h. dem Tode der Leidenschaften. Nach dem ferneren aber wird sie definiert: *ὁμοίωσις* oder Nacheifern *τῷ θεῷ κατὰ τὸ δυνατὸν ἀνθρώπῳ*. Diese zwei *ὁρισμοί* aber stammen von Platon und (zwar findet sich) der erste in dem Buche, das er *Φαίδων* betitelte, der zweite aber in dem Buche, das er *Θεαίτητος* betitelte. — Wenn wir sie aber *κατὰ τὸ εἶναι* mit nichten an und für sich sondern im Vergleiche mit den anderen übrigen *τέχναι* betrachten, so wird sie, weil sie erhabener ist als alle, durch den *ὁρισμός* definiert, der auf ihre Erhabenheit hinweist, d. h. *τέχνη τεχνῶν καὶ ἐπιστήμη ἐπιστημῶν*, wie sie denn allen *τέχναι* den Anfang giebt. So hat sie aber Aristoteles definiert in dem Buche, das er betitelte *μετὰ τὰ φυσικά* oder „das, was nach den *φυσικά* (kommt)“, in dem A betitelten *λόγος*.

Frage 4: *Εἰς πόσα καὶ τίνα μέρη διαιρεῖται ἡ φιλοσοφία;* — Antwort: Die Philosophie erfährt eine *διαίρεσις* in zwei Teile, *εἰς θεωρίαν τε καὶ πρᾶξιν*, und die *θεωρία* erfährt eine *διαίρεσις* in drei Teile, in die *θεολογία* und die *φυσιολογία* und die *μαθήματα*. *Τὰ δὲ μαθήματα διαιρεῖται τετραχῶς*, in Arithmetik, in Geometrie

[ܟܛ], in Musik, in Astronomie. — Die *πρᾶξις* aber erfährt eine *διαίρεσις* in drei Teile, in die allgemeine Regierung und in die einzelne Regierung und in die einzelnste Regierung. Und (zwar) wird dies klar erkannt aus dieser untenstehenden *διαίρεσις*:

Die Philosophie *διαιρεῖται*

εἰς θεωρίαν			*εἰς πρᾶξιν*		
εἰς θεολογίαν	*εἰς φυσιολογίαν*	*εἰς τὰ μαθήματα*	in die allgemeine Leitung, d. h. des ganzen Volkes	in die einzelne Leitung, d. h. des Hauses Jemandes	in die einzelnste Leitung, d. h. der *ὑπόστασις* Jemandes

εἰς τὰ μαθήματα: *εἰς ἀστρονομίαν* *εἰς μουσικήν* *εἰς γεωμετρίαν* *εἰς ἀριθμητικήν*

Frage 6: Weshalb erfährt die Philosophie eine *διαίρεσις* in zwei Teile? — Antwort: Weil der Seele zwei *τρόποι τῆς ζωῆς* zukommen, wie die zwei *δυνάμεις*, die ihr *ἐκ φύσεως* zukommen, eine (*ζωὴ*) *ἐπιστημονική* und eine (*ζωὴ*) *πρακτική* und weil der *σκόπος* der Philosophie der ist, die *ζωή* der Seele schön zu ordnen, deshalb begründet sie zwei Teile, d. h. die *θεωρία* und die *πρᾶξις*, um durch die *πρᾶξις* die *πρακτικὴ ζωή* der Seele schön zu ordnen und um durch die *θεωρία* die *ἐπιστημονικὴ ζωή* der Seele schön zu ordnen, und deshalb erfährt sie eine *διαίρεσις* in zwei Teile. — Ferner aber: In unserer *φύσις* haben wir zweierlei *δυνάμεις*, *ἐπιστημονικαί* und *πρακτικαί*. *Ἐπιστημονικαί* so ferne alle Menschen *τοῦ ἐπίστασθαι ὀρέγονται* und es für sie nichts Angenehmeres und Süfseres giebt als *πάντα ἐπίστασθαι*. Den Beweis entnimm der Thatsache, dafs der Mensch immerdar nach Kunde von (fremden) Ländern frägt und von denen, die er sieht, eine *ἀκριβὴς ἐπιστήμη* wünscht, und (dafs), wenn die Seele aus der Ferne eine Ansammlung von Menschen gewahrt, man frägt und forscht, was der Grund dieser Ansammlung ist, und, wenn man es erfährt, erfreut und froh ist, wenn es einem aber nicht gesagt wird, sich betrübt, weil man um eine *γνῶσις τῶν πραγμάτων* betrogen wurde. *Πρακτικαί* aber, weil, weder wenn wir in freudiger Stimmung sind, noch wenn wir dem Leide verfallen, wir uns des *πράττειν* zu enthalten vermögen, sondern zuweilen Spreu oder Staub der Erde nehmen oder die Haare zerraufen oder irgend etwas Anderes dieser Art thun und immerdar nicht ohne ein *πράττειν* sind. Deshalb erfährt auch aus diesen Gründen die Philosophie die *διαίρεσις* in *θεωρία* und *πρᾶξις*.

[ܠ] Frage 7: Weshalb erfährt das *θεωρητικὸν μέρος* der Philosophie eine *διαίρεσις* in drei Teile? — Antwort: Weil es Sorge der *θεωρία* ist, die *ὄντα* zu erkennen und die *ὄντα* entweder *παντελῶς ἄυλα* sind und den Stoff zur *θεολογία* abgeben, oder *παντελῶς ἔνυλα* sind, wie z. B. die *φυσικὰ σώματα* und den Stoff zur *φυσιο-*

λογία abgeben, oder *κατὰ τὶ μὲν ἔνυλα, κατὰ τὶ δὲ ἄϋλα und* den Stoff der *μαθήματα* abgeben, wie z. B. wenn ich das *τρίγωνον* nehme, sich abgesehen von der *ὕλη* reden läſst, und ich es definiere und sage, daſs *τρίγωνόν ἐστι σχῆμα ἐν ἐπιπέδῳ ὑπὸ γραμμῶν περιεχόμενον.* Dann ist es *ἄυλον.* Denn ich nehme *es* nicht *ἔν τινι ὕλῃ,* wie z. B. Lehm oder eine Masse oder Eisen oder irgend etwas Anderem dieser Art. Wenn es aber *ἔν τινι ὕλῃ* gesehen wird, dann wird es *ἔνυλον* genannt. Passend wird mithin der *θεωρητικὸς τρόπος* der Philosophie einer *διαίρεσις* in drei Teile unterworfen, gemäſs dieser untenstehenden *διαίρεσις:*

	Τὰ ὄντα	
sind entweder *παντελῶς ἄυλα* und geben den Stoff für die *θεολογία* ab,	oder *παντελῶς ἔνυλα* und geben den Stoff für die *φυσιολογία* ab,	oder *κατὰ τὶ μὲν ἔνυλα, κατὰ τὶ δὲ οὐκ* und geben den Stoff der *μαθήματα* ab.

— Buch II, Mi'mrā II, 4. —

Frage 1: Weshalb giebt es vier *μαθήματα*? — Antwort: Die Mathematik beschäftigt sich mit dem *πόσον*, und das *πόσον* ist entweder *συνεχές* und ergiebt die Gröſse, oder es ist *διωρισμένον* und ergiebt die Zahl, und das *διωρισμένον* ist entweder *αὐτὸ καθ' αὑτό* und giebt den Stoff der Arithmetik oder Zahlenlehre ab, die die *φύσις* der Zahlen und ihr *εἶδος* erkennt, oder es ist *κατὰ σχέσιν* und giebt den Stoff der Musik, die die *ἀριθμητικὴ σχέσις* der Saiten erkennt, wie z. B. wenn es sich trifft, daſs eine beliebige Zahl einer beliebigen (anderen) Zahl gegenüber den *ἡμιόλιος λόγος* hat — (so) ist nämlich 9 (gleich) 6 und der Hälfte von 6 — oder eine andere einer anderen gegenüber einen *λόγος* hat, wie z. B. den *διπλάσιος* und *τριπλάσιος*, weshalb die Musik denn die *σχέσις* der Zahlen zu einander erkennt. Das *πόσον τὸ συνεχές* aber ist entweder *κινούμενον* oder *ἀκίνητον*, und das *ἀκίνητον* giebt den Stoff der Geometrie ab, das *κινούμενον* aber giebt den Stoff der Astronomie ab. Dies genügt bezüglich der *διαίρεσις* der Mathematik.

Frage 3: Welche *τάξις* haben diese vier *μαθήματα* im Verhältnis zu einander? — Antwort: Wir sagen nämlich, daſs die Zahl, die das *πόσον τὸ διωρισμένον* ist, *προτερεύει τοῦ συνεχοῦς*, d. h. der Gröſse [ܦ], weil wir unter den Gröſsen keine einzige finden, die durch zwei Maſse gemessen würde, wie wir z. B. (hier) niemals finden, daſs eines und dasselbe zugleich *κύκλος* und *τετράγωνον* wäre. Vielmehr ist es entweder *κύκλος* oder *τετράγωνον.* Dagegen finden wir aber bei den Zahlen umgekehrt, daſs eines und dasselbe *κύκλος* und *τετράγωνον* ist, wie z. B. die Zahl 25, und (zwar) *τετράγωνος* (*ἀριθμός*), wie z. B. 5 mit sich selbst multipli-

ciert die Zahl 25 ergiebt, *κυκλικός* aber, wie sie z. B. mit 5 anfangend in demselben 5 aufhört. Mithin vermögen die Gröſsen das nicht, was die Zahlen vermögen, als zwei Zahlen gezählt zu werden, d. h. als *κυκλικός* und als *τετράγωνος*. Denn eines und dasselbe *σχῆμα* vermag nicht *κυκλικόν* und *τετράγωνον* zu sein. Passend also hat das *πόσον τὸ διωρισμένον* seine *τάξις* vor dem *πόσον τὸ συνεχές* erhalten, soferne das *διωρισμένον* des *συνεχές* nicht bedarf, *πάντως* aber das *συνεχές* des *διωρισμένον* bedarf. *Und bei der διαίρεσις des πόσον τὸ διωρισμένον geht die Arithmetik der Musik voran.* Denn mit dem *διωρισμένον* (selbst) hat es die Arithmetik zu thun, d. h. mit dem *αὐτὸ καϑ' αὐτό* und mit nichten mit dem *κατὰ σχέσιν*. Die Arithmetik erkennt nämlich die Zahl an und für sich, die Musik aber die (Zahl) *κατὰ σχέσιν*. Ferner geht aber bei der *διαίρεσις* des *πόσον τὸ συνεχές* die Meſskunst der Astronomie voraus, soferne die Meſskunst ein *ἠρεμαῖον* ist, die Astronomie aber ein *κινούμενον*. Mithin *προτερεύει τὸ ἠρεμαῖον τοῦ κινουμένου*, soferne das *ἠρεμαῖον* der *κίνησις* nicht bedarf, die *κίνησις* aber der *ἠρεμία* bedarf. Denn jedes *κινούμενον* bewegt sich im Grund der Bewegung auf einem *ἠρεμαῖον*, wie wir an drei Beispielen zeigen: wie z. B. das Gehen, das eine *κίνησις* ist, die auf einem *ἠρεμαῖον* geschieht, d. h. auf der Erde. Denn wenn es Nichts gäbe, worauf sich der Fuſs stützen könnte, wie sollte das Gehen vollzogen werden? Vor dem *κινούμενον* und hinter dem *κινούμενον* ist für uns Nichts, das sich bewegte. In letzter Linie nämlich besteht die Ursache der *κίνησις* dieses Alls um die Erde darin, daſs (diese) gewissermaſsen der Mittelpunkt für die *κινούμενα* ist. Ferner bewegen sich aber die Vögel, indem sie sich bewegen, um etwas Feststehendes, d. h. die Luft, soferne, wenn sie keine Luft hätten, auf die sie ihre Flügel stützen könnten, sie nicht fliegen würden.

Frage 4: Welches sind die Erfinder jedes einzelnen von diesen *εἴδη* der Mathematik? — Antwort: Die Zahlenlehre nämlich erfanden die Phönikier, soferne sie Kaufleute waren und nach vielen Ländern zu reisen pflegten. Es erwähnt sie aber Aratos, indem er sagt, daſs die Sidonier sich geschickt der Schiffe bedienen, und (zwar) sagt er dies, indem er sich über den groſsen Bären am Himmel ausläſst: „Wenn die Sidonier zu Schiffe fahren, sehen sie auf ihn. [ܟܘ] Sie sehen aber auf ihn, soferne er dem Mittelpunkte der (Himmels)-bewegung nahe ist und einen sehr kleinen Kreis beschreibt und nicht untergeht“. — Die Musik aber erfanden die Söhne Thrakiens wegen ihres kriegerischen Sinnes, soferne sie kriegerisch waren. Sie waren aber des Krieges kundig, weil sie in einer kalten Gegend wohnten, und deshalb gaben sie sich, wenn die natürliche Hitze in ihrem Inneren eingeschlossen war und sie sich mehr erhitzten, dem Kriege hin. Der Krieg aber wurde unter Musikbegleitung geführt. — Weil

sie alle Ackerbauer sind und die Ackerbauer Gesang und Citherspiel und Tänze und Reigen und Scherz und Sprung lieben, wie auch der Dichter zeigt, indem er zu Meriones sagt: „Du, o Meriones, bist leicht überwunden, soferne du ein schöner Tänzer bist“. Denn sein Geschäft war nicht das eines Kriegers, sondern das eines Tänzers, wie ja der Tanz *μουσική τις* ist. — Die Meſskunst aber erfanden die Ägypter wegen des Hochwassers des Nils, der ihnen die Grenzen der Grundstücke und Ländereien in Verwirrung brachte, wenn er wasserreich wurde und stieg, so daſs aus diesem Grunde sogar viele Kriege sie erhoben, weshalb sie sich Mühe gaben und die Geometrie erfanden. — Die Astronomie aber erfanden die Chaldäer wegen der Reinheit der Luft bei ihnen und der weiten Ausdehnung ihrer Ebenen infolge deren sie nicht beschränkt und durch Nichts gehindert wurden, den Lauf der Sterne zu beobachten. Sie wohnen aber im dritten *κλῖμα*, wie auch die Alexandriner(?).

— Buch II, Mi'mrā II, 1. —

Frage: Weshalb erfährt die *πρᾶξις* eine *διαίρεσις* in drei Teile? — Antwort: Wir sagen, daſs Jeder, der etwas *ποιεῖ* oder *πράττει*, entweder in Bezug auf seine *ὑπόστασις πράττει* oder in Bezug auf sein Haus oder in Bezug auf die Stadt, *gemäſs dieser untenstehenden διαίρεσις*:

Derjenige nämlich, welcher etwas *ποιεῖ* oder *πράττει*,

ordnet einen Einzigen, (und) übt die Regierung der *ὑπόστασις* Jemandes aus,	oder Mehrere, (und) übt die Regierung seines Hauses aus,	oder eine Menge, die gröſser ist als „Mehrere“, (und) übt die Regierung des ganzen Volkes aus.

— Buch II, Mi'mrā I. —

Frage 7: Was ist das *γένος*? — Antwort: Das *γένος* ist *τὸ κατὰ πλειόνων (καὶ) διαφερόντων τῷ εἴδει ἐν τῷ τί ἐστι κατηγορούμενον*, [ܗܘ] wie z. B. *τὸ ζῷον*. Denn dies wird vom Menschen und vom Pferde und dem Übrigen dieser Art *ὡς γένος* prädiciert, (Dingen), die mehrere und *τῷ εἴδει* von einander unterschieden sind, indessen als *ζῷον* ein einziges Etwas. Auch antworten wir, wenn wir gefragt werden, was das Pferd ist, daſs es ein *ζῷον* ist. *Τὸ ζῷον ἄρα ἐν τῷ τί ἐστι κατηγορεῖται*. Dies heiſst aber *γένος ὡς καθ' ὁμωνυμίαν* von der Ähnlichkeit der *γένη* im Allgemeinen. Das *γένος* erfährt also eine *διαίρεσις* in drei *τρόποι*, (nämlich:) das *πλῆθος τῶν ἀπὸ μιᾶς ἀρχῆς*, die *τῆς γενέσεως ἀρχή* Jemandes, das, *ᾧ ὑποτάσσεται τὸ εἶδος*. Und (zwar) heiſsen die zwei ersten *τρόποι μεταφορικῶς* und mit nichten *κυρίως γένος* und ausschlieſslich in derjenigen Weise, in welcher *τὸ ἀνθρώπινον γένος* (sogar) der Teil

eines *εἶδος* genannt wird, der nicht einmal seine Bezeichnung als ein *καθ' ὅλον* rechtfertigt, indem er ein *εἰδικώτατον* ist. Daher *κοινωνεῖ* jenes *κυρίως γένος* in irgend etwas mit jedem einzelnen von diesen *τρόποι* und ist durch irgend etwas von ihm unterschieden. Mit dem *πλῆθος τῶν ἀπὸ μιᾶς ἀρχῆς κοινωνεῖ*, soferne auch es eine *πλειόνων ἀρχή* ist. Unterschieden aber ist es von ihm, soferne es mit nichten die *ἀρχή* von *ἄτομα* ist, wie dieses, sondern (eine *ἀρχή*) von *εἴδη*, und soferne es mit nichten *ἐκτὸς τῶν γεγεννημένων τὴν ὑπόστασιν ἔχει*, wie man (dies) z. B. bei Zeus sehen kann. Übrigens kommen diesem *γένος*, das *πλῆθος τῶν ἀπὸ μιᾶς ἀρχῆς* ist, drei *σχέσεις* zu, entweder *ἑνὸς πρὸς πλείω*, wie Israël im Verhältnis zu seinen Söhnen, oder *πλειόνων πρὸς ἕν*, wie alle Israëliten Israël gegenüber, oder *πλειόνων πρὸς ἄλληλα*, wie die (einzelnen) Israëliten einander gegenüber. Und das logische *γένος* hat verglichen mit der (*σχέσις*) *πλειόνων πρὸς ἕν* eine *κοινωνία*, soferne auch es *πλείω περιέχει*, die aus ihm heraus emanieren; es ist aber von ihr unterschieden, soferne es mit nichten *ἐνεργείᾳ περιέχει τὰ πλείω* wie das (*γένος* in jener *σχέσις*), sondern *δυνάμει*.

Frage 8: Was ist das *εἶδος*? — Antwort: *Τὸ εἶδος ἢ ἰδίως λέγεται, ἢ κοινῶς, ἰδίως μέν* von der *ἑκάστου μορφή*, *κοινῶς δὲ ἢ αὐτὸ καθ' αὑτό, ἢ κατὰ σχέσιν*, und wenn es *αὐτὸ καθ' αὑτὸ λαμβάνεται*, so erübrigt, dafs es die *φυσιολογία* beschäftigt, wenn es aber *κατὰ σχέσιν* (*λαμβάνεται*), so erübrigt, dafs es die Logik beschäftigt, und (zwar) kommen ihm drei *σχέσεις* zu, soferne ihm, wenn ihm ein anderes *εἶδος* untergeordnet ist, als *εἶδος* ihm eine einzige *σχέσις* zukommt, nämlich *πρὸς τὸ γένος* — denn die (*σχέσις*) *πρὸς τὰ ὑφ' αὐτὸ εἴδη* kommt ihm mit nichten als *εἶδος*, sondern als *γένος* zu —, wenn ihm aber nur *ἄτομα* untergeordnet sind, ihm zwei *σχέσεις* zukommen, eine als *περιεχόμενον πρὸς τὸ ἐπάνω γένος*, die sich *διχῶς* fassen läfst, entweder von unten nach oben — woher es definiert wird: *εἶδός ἐστι τὸ ταττόμενον ὑπὸ τὸ γένος* — oder von oben nach unten — woher es definiert wird: *οὗ τὸ γένος ἐν τῷ τί ἐστι κατηγορεῖται* —, eine andere aber als *περιέχον πρὸς τὰ ὑφ' αὐτὸ ἄτομα* — woher [حـ] es so definiert wird, dafs *εἶδός ἐστι τὸ κατὰ πλειόνων καὶ διαφερόντων τῷ ἀριθμῷ ἐν τῷ τί ἐστι κατηγορούμενον*. — Auch mufs man wissen, dafs die beiden ersten *ὁρισμοί* nur *κατὰ σχέσιν διαφέρουσιν ἀλλήλων*, wie die Richtung nach oben von der Richtung nach unten *διαφέρει*, — denn der *ὁρισμός*, der sagt, dafs *εἶδός ἐστι τὸ ταττόμενον ὑπὸ τὸ γένος*, bezeichnet die Richtung nach oben, derjenige aber, welcher sagt, dafs *εἶδός ἐστι οὗ τὸ γένος ἐν τῷ τί ἐστι κατηγορεῖται*, bezeichnet die Richtung nach unten — und wie z. B. die Richtung nach unten und die Richtung nach oben von einem und demselben *ὑποκείμενον* ausgesagt werden, aber nur *ἀλλήλων διαφέρουσιν*. Dagegen aber *διαφέρει* der dritte,

soferne er auf das *εἰδικώτατον* zutrifft, das allein *κατὰ πλειόνων καὶ διαφερόντων τῷ ἀριθμῷ ἐν τῷ τί ἐστι κατηγορεῖται.* — Ferner mufs man wissen, dafs Porphyrios sich selbst gegenüber in eine *ἀπορία* gerät, soferne er in den ersten *ὁρισμοί* das *εἶδος* so definiert, als lasse er sich zu einer *ἀπόδειξις*, die *διάλληλος* heifst, herbei, indem er sagte, dafs *γένος ἐστί τὸ κατὰ πλειόνων καὶ διαφερόντων τῷ εἴδει* und wiederum *εἶδός ἐστι τὸ τασσόμενον ὑπὸ τὸ γένος.* Und er löst diese (*ἀπορία*) so: Mit nichten in jedem Falle sei die *διάλληλος ἀπόδειξις* fehlerhaft. Wenn nämlich *πράγματα αὐτά καθ' αὑτά* seien, sei die *διάλληλος ἀπόδειξις* fehlerhaft, wenn sie aber *πρὸς ἄλλο καὶ ἄλλο* seien und unter dem *γένος πρός τι* begriffen würden, dann sei die *διάλληλος ἀπόδειξις* nicht fehlerhaft, soferne es notwendig sei, dafs, wenn die *πράγματα* zusammenhängen, auch die *λόγοι* über sie zusammenhängen. Denn wie es unmöglich sei, dafs ein Schatten verweile und ruhig bleibe, wenn derjenige, welcher den Schatten wirft, sich bewegt, so sei es unmöglich, dafs, wenn die *πράγματα* zusammen sind, die *λόγοι* über sie getrennt sind, soferne die *λόγοι* ein Schatten der *πράγματα* sind. Ferner mufs man wissen, dafs diese Lösung uns weiterhin noch vor eine andere *ἀπορία* stellt, soferne, wenn die *πρός τι* ohne einander nicht zu erkennen sind, (gefragt werden mufs): „Weshalb thut er mithin in dem dritten *ὁρισμός* des *γένος* keine Erwähnung, sondern nur des *κατὰ πλειόνων καὶ διαφερόντων τῷ ἀριθμῷ ἐν τῷ τί ἐστι κατηγορουμένον?*" Wir sagen: Weil er unmöglich die beiden *σχέσεις* des *εἶδος* — die nach oben, sage ich, *πρὸς τὸ γένος* und die nach unten *πρὸς τὰ ἄτομα* — in einem einzigen *ὁρισμός* einbegreifen konnte, sondern durch die zwei (ersten) *ὁρισμοί* die *σχέσις* nach oben zum Ausdruck brachte, durch den dritten aber diejenige nach unten. Auch wäre er ja, wenn nicht jeder einzelne von den *ὁρισμοί τέλειος* wäre, in der Lage gewesen, des *γένος* Erwähnung zu thun. — Wir aber sagen, dafs dies nicht wahr ist, weil auch Aristoteles, der Erforscher der Logik, nicht so sagte. Dagegen hat Porphyrios vielmehr, weil er den Aristoteles sagen sah, dafs *γένος τὸ κατὰ πλειόνων καὶ διαφερόντων τῷ εἴδει λεγόμενον* und *εἶδος* das sei, *καθ' οὗ καὶ ἄλλων λέγεται τὸ γένος*, geglaubt, dafs (Aristoteles) hierin eine *διάλληλος ἀπόδειξις* zur Anwendung gebracht habe und deshalb gesagt, dafs, was unter dem *γένος πρός τι* [صس] begriffen wird, nicht anders als durch die *διάλληλος ἀπόδειξις* erkannt zu werden vermöge, weil, da jeweils ein einzelnes von ihnen durch das andere erkannt werde, es notwendig sei *καὶ ἐν τοῖς ἀμφοτέρων λόγοις κεχρῆσθαι ἀμφοτέροις*, und wir sagen, dafs hierbei eine Unrichtigkeit begangen wird, soferne Aristoteles das *γένος* durch das *κυρίως εἶδος* zur Kenntnis brachte, aber nicht das *κυρίως εἶδος* durch das *γένος*. Vielmehr hat er durch das *γένος* das *εἶδος* als eines der *πρός τι* zur Kenntnis ge-

bracht, und hieraus läſst sich nicht schlieſsen, daſs er das *εἶδος* durch eine *διάλληλος ἀπόδειξις* zur Kenntnis brachte. — Und er bestätigt das von Porphyrios Gesagte, daſs die *πρός τι* gleichzeitig durcheinander erkannt werden. Weil das, durch das etwas erkannt wird, früher erkannt sein muſs im Vergleich mit dem, was aus ihm erkannt wird, und die *πρός τι* gleichzeitig erkannt werden und es unter Dingen, die gleichzeitig erkannt werden, *kein πρότερον giebt*, giebt es *auch unter den πρός τι* kein *πρότερον*.

Frage 9: Was ist das *γενικώτατον γένος* und was ist das *εἰδικώτατον εἶδος* und was sind die *ὑπάλληλα γένη καὶ εἴδη*? — Antwort: Wir sagen, daſs das *κατὰ πλειόνων κατηγορούμενον* entweder *κατὰ διαφερόντων τῷ εἴδει κατηγορεῖται* oder *κατὰ διαφερόντων τῷ ἀριθμῷ*. Und das *κατὰ διαφερόντων τῷ εἴδει κατηγορούμενον* heiſst *γενικώτατον γένος*, wenn es kein *γένος* mehr über ihm giebt. Wenn es aber noch ein *γένος* über ihm giebt, heiſst eines und dasselbe *γένος* und *εἶδος* und *ὑπάλληλον γένος*. Das *κατὰ διαφερόντων τῷ ἀριθμῷ κατηγορούμενον* heiſst aber nur *εἶδος* oder *εἰδικώτατον εἶδος*. *Διχῶς οὖν λέγεται καὶ τὸ γένος καὶ τὸ εἶδος. Γένος μὲν γὰρ λέγεται* sowohl etwas, das nur *γένος* ist, als auch etwas, das nach der verschiedenen *σχέσις* nach oben und nach unten *γένος ἅμα καὶ εἶδος λέγεται*. Aber auch *εἶδος λέγεται* sowohl etwas, das nur *εἶδος* ist, als auch etwas, das *εἶδος ἅμα καὶ γένος λέγεται*. Dasjenige *εἶδος* aber, das nur *εἶδος* ist, *εἶδος λέγεται κατὰ δύο σχέσεις. Εἶδος μὲν γὰρ λέγεται καὶ κατὰ τὴν σχέσιν τὴν πρὸς τὸ ἐπάνω γένος· εἶδος δὲ λέγεται καὶ κατὰ τὴν σχέσιν τὴν πρὸς τὰ ὑφ' αὐτὸ ἄτομα*, jedoch als ihr *περιέχον*. — Deshalb wird das *γενικώτατον γένος* so definiert: eine *φωνὴ ἁπλῆ*, die zahllose *ἁπλᾶ πράγματα* durch eine einzige auf jedes einzelne von ihnen (zutreffende) *ἁπλῆ ἔννοια* bezeichnet, wie, wenn du in deine *ἔννοια* alle gemachten *φύσεις* zu einer einzigen *φύσις* zusammenfaſst und sie mit dem *ὄνομα κτίσις* bezeichnest, dies *γενικώτατον* ist. Es wird aber auch so definiert: *ὑπὲρ ὃ οὐκ ἂν εἴη ἄλλο ἐπαναβεβηκὸς γένος* oder *ὃ γένος ὂν οὐκ ἔστιν εἶδος*. Das *εἰδικώτατον εἶδος* aber ist *ὑφ' ὃ οὐκ ἂν εἴη ἄλλο ὑποκάτω εἶδος* wie *ὁ κοινὸς ἄνθρωπος*, der ein *εἰδικώτατον* ist, weil es Nichts giebt, das teilbar wäre und weiter nach unten sich diesem *εἶδος* subsummieren lieſse. Es wird aber auch so definiert *ὃ εἶδος ὂν οὐδαμῶς ἐστὶ γένος* oder *εἶδος*, *ὃ πάντως εἰς εἴδη οὐ* [ܠܐ] *διαιρεῖται*. Was aber in der Mitte zwischen den *ἀρχαί* liegt, heiſst *ὑπάλληλα γένη*, und von diesen ist jedes einzelne *εἶδος* und *γένος*, jedoch indem es im Verhältnis bald zu dem, bald zu jenem genommen wird. — Z. B. *οὐσία*, das ist *γενικώτατον*, unter diesem ist das *σῶμα* und unter diesem das *ἔμψυχον σῶμα* und unter diesem wieder das *ζῷον*, was Alles *εἶδος* und *γένος* ist, *εἶδος μέν* des Übergeordneten, *γένος δέ* des Untergeordneten, unter dem *ζῷον* der Mensch, der nur *εἶδος* ist

und deshalb εἰδικώτατον, unter diesem Petros und Paulos und Ioannes, die ἄτομα sind.

Frage 10: In wie vielen τρόποι λέγεται τὸ ἄτομον und welcher ist es κυριώς? — Antwort: Wir sagen, daſs τὸ ἄτομον λέγεται in vier τρόποι: τὸ ἀμερές, ὡς αἱ στιγμαί, oder τὸ δυσχερῶς τεμνόμενον entweder wegen seiner Härte wie der Stein ἀδάμας, oder wegen seiner Kleinheit, oder τὸ εἰς ἀνομοιομερῆ τεμνόμενον, wie man z. B. das εἶδος als ἄτομον bezeichnet — denn es wird geteilt in Petros und Paulos und Ioannes, die einander nicht gleichen — oder das, was, wenn es geteilt wird, nicht bleibt, was es ist, sondern φθείρεται, wie z. B. Ioannes, und dies heiſst man κυρίως ἄτομον und es wird so definiert: οὗ τῶν ἰδίων τὸ ἄθροισμα οὐκ ἂν ἐπ' ἄλλου εὑρίσκοιτο τὸ αὐτό.

Frage 11: Wie viele und welche Meinungen hatten die Alten über die γένη und εἴδη? — Antwort: Wir sagen, daſs Einzelne meinten, daſs sie überhaupt nicht existieren, wie z. B. Antisthenes, Andere aber meinten, daſs sie existieren. Von diesen sagten die Einen, daſs sie σώματα seien, wie z. B. die Στωϊκοί, die von Allem glaubten, es sei σῶμα; die Anderen sagten, daſs sie σώματα seien, nach denen der Schöpfer Alles mache, was er erschaffen wolle, wie z. B. Platon; wieder Andere aber sagten, daſs sie ἀσώματα seien, wie z. B. Aristoteles. Und es ist erkenntlich, daſs sie ἀσώματα sind, soferne ein σῶμα nicht ἴσως in Allem ist, — denn es giebt groſse und kleine σώματα — das γένος aber ἴσως in allen εἴδη ist, wie nämlich das ζῷον gleich ist im Menschen und im Stiere und im Pferde, und, wenn es ein σῶμα wäre, das γένος nicht ἴσως in den εἴδη sein könnte. So ist auch das εἶδος mit nichten ein σῶμα, da es ἴσως in allen ὑποστάσεις ist. Denn das Lebendige, λογικόν, θνητόν, was der Mensch ist, findet sich völlig ἴσως bei Petros und bei Paulos und bei Ioannes. Deshalb heiſsen die γένη und εἴδη ἀσώματα. Mit nichten, weil sie ἁπλᾶ ὄντα wären wie die Seelen und die Geister, sondern um der Allgemeinheit und der Gleichheit der οὐσία, die sie in den πράγματα zeigen, heiſsen wir sie so. — Man muſs ferner wissen, daſs Platon meinte, die γένη und εἴδη seien ὑφιστάμενα bei dem Schöpfer, was eine lästerliche Meinung ist. Denn Gott [∖] hat es nicht nötig, daſs er dasjenige, was er erschaffen will, nach etwas erschaffe. Denn dies ist ein ἴδιον der geschaffenen und gemachten (Wesen), daſs sie nach einem ὑφιστάμενον ein anderes πρᾶγμα machen. Gott aber der Herr und Begründer der φύσις kann aus Nichts Alles, was er will, erschaffen, weil er mächtig und mit nichten schwach ist. — Wisse aber auch dies, daſs τὰ πράγματα τριχῶς λέγεται, ἢ πρὸ τῶν πολλῶν, wie die πράγματα in Gott sind, bevor sie werden — bewahre, daſs sie, wie sie sind, für sich εὑρίσκονται καὶ ὑφίστανται, sondern in ihm, der Alles kennt, bevor es (noch) wird, sind sie erkannt und klar —,

ἢ ἐν τοῖς πολλοῖς, wie die οὐσίαι und ὑποστάσεις der πράγματα, ἢ μετὰ τὰ πολλά, wie wir, wenn wir die πράγματα sehen, ihr Bild in den νοῦς aufnehmen. Weil aber Platon, wie wir sagen, sagte, daſs die γένη und εἴδη σώματα seien und bei Gott sich befänden und er auf sie schaue und (dann) erschaffe oder präge oder vollende, bringt er für seine Lehre folgendes Beispiel: Wie z. B. das Siegel des Ringes, auf dem Jemandes Name geschrieben ist. Du bringst Wachs und prägst darauf viele Siegel, und es kommt Jemand und sieht diese Siegel. Er sieht das Bild, das τριχῶς ὑφίσταται, πρὸ τῶν πολλῶν, d. h. auf dem Ringe, und ἐν τοῖς πολλοῖς, d. h. in dem Siegel, und μετὰ τὰ πολλά, d. h. in dem νοεῖν dessen, der dieselben sieht. Aristoteles aber und ebenso die Rechtgläubigen stimmen der Columne πρὸ τῶν πολλῶν nicht zu.

Frage 12: Was ist die διαφορά? — Antwort: Wir sagen, daſs die διαφορὰ κοινῶς καὶ ἰδίως καὶ ἰδιαίτατα λέγεται, weil Alles, wovon man sagt, daſs es διαφέρει, ἢ κατ' οὐσίαν διαφέρει, ἢ κατὰ συμβεβηκός. Das κατὰ συμβεβηκὸς διαφέρον ist entweder χωριστόν und ergiebt die κοινῶς διαφορά, oder es ist ἀχώριστον und ergiebt die ἰδίως διαφορά, und das κατ' οὐσίαν ergiebt die ἰδιαίτατα διαφορά. Κοινῶς δὲ διαφέρειν ἕτερον ἑτέρου λέγεται τὸ ἑτερότητι διαλλάττον ὁπωσοῦν πρὸς ἑαυτό, wie z. B. die ὑπόστασις eines einzelnen Menschen, der zu Zeiten ein Kind, zu Zeiten ein junger Mann und zuletzt ein Greis ist. Ἰδίως δὲ λέγεται διαφορά das, was eine ὑπόστασις von einer (anderen) ὑπόστασις scheidet, Petros von Paulos und Jakobos von Ioannes. Ἰδιαίτατα δὲ γίγνεται διαφορά das, was φύσις von φύσις und εἶδος von εἶδος scheidet, den Engel vom Menschen, das Feuer vom Wasser. Bei der κοινῶς und der ἰδίως διαφορά aber wird nur von ἀλλοῖον gesprochen, bei der ἰδιαίτατα aber, die εἶδος von εἶδος scheidet, von ἄλλο καὶ ἄλλο, und diese ist die κυρία διαφορά und wird in den ὁρισμός der πράγματα aufgenommen und so definiert: Διαφορά ἐστι τὸ κατὰ πλειόνων (καὶ) διαφερόντων τῷ εἴδει ἐν τῷ ποῖόν τί ἐστι κατηγορούμενον, wie z. B. das λογικόν, das vom Engel und vom Menschen, die τῷ εἴδει διαφέρουσιν, ἐν τῷ ποῖόν τί ἐστι κατηγορεῖται.

Frage 13: Was ist das ἴδιον? — Antwort: Τὸ ἴδιον τετραχῶς [ܠܐ] λέγεται· Das, was einem einzigen εἶδος anhaftet, jedoch mit nichten dem ganzen, wie z. B. dem Menschen das ἰατρεύειν und das γεωμετρεῖν, und das, was dem ganzen εἶδος (anhaftet) und mit nichten ihm allein, wie dem Menschen das δίπουν, und das, was dem ganzen εἶδος (anhaftet), jedoch mit nichten allzeit, wie das λευκόν zur Zeit des Greisenalters, und das ἐφ' οὗ πάντα συνδεδράμηκε τὸ μόνῳ καὶ παντὶ καὶ ἀεί, wie das γελαστικόν beim Menschen und das χρεμαστικόν beim Pferde. — Auch erfährt das ἴδιον eine διαίρεσις in vier τρόποι, weil dasselbe entweder ἐκ φύσεως oder ἐκ

συμβεβηκότος ist und *τὸ ἐκ φύσεως* entweder *δυνάμει* oder *ἐνεργείᾳ* und *τὸ ἐκ συμβεβηκότος* entweder *κατὰ μέρος* oder *καθ' ὅλον* sich bei dem *πρᾶγμα* findet, und (zwar) ergiebt *τὸ ἐνεργείᾳ* denjenigen *τρόπος*, welcher dem ganzen *εἶδος* und mit nichten ihm allein (zukommt), und *τὸ ἐκ φύσεως δυνάμει* den *κύριος τρόπος*, der dem ganzen *εἶδος* und (ihm) allein und allzeit (zukommt), und *τὸ ἐκ-συμβεβηκότος κατὰ μέρος* denjenigen *τρόπος*, welcher dem *εἶδος* allein, jedoch mit nichten dem ganzen (zukommt), und *τὸ καθ' ὅλον* denjenigen *τρόπος*, welcher dem ganzen *εἶδος*, jedoch mit nichten allzeit (zukommt). — Und von diesen *τρόποι* von *ἴδια* ist das *ἀκριβὲς ἴδιον* dasjenige, welches sich bei einem einzigen *εἶδος* allein und bei dem ganzen und allzeit findet, wie z. B. das *γελαστικόν* beim Menschen. Denn, wenn er auch nicht immerdar lacht, so hat er dennoch *δυνάμει* die Fähigkeit hierzu, soferne er, so oft er will, lacht. — Man sagt jedoch, dafs, sobald die *δύναμις* in die *ἐνέργεια* tritt, das *δυνάμει εἶναι* wiederum aufhört, mithin auch das *γελαστικόν*, weil es *δυνάμει* ist und in die *ἐνέργεια* tritt, aufhört *δυνάμει* zu sein, und wir sagen, dafs mit nichten Alles, was in die *ἐνέργεια* tritt, aufhört *δυνάμει* zu sein, wie z. B. das Gehen, das in die *ἐνέργεια* tritt, nicht herbeiführt, dafs der Mensch aufhörte *δυνάμει* gehend zu sein. Mithin hört er, weil das *γελαστικόν* in die *ἐνέργεια* tritt, mit nichten auf, die Eigenschaft des *γελᾷν δυνάμει* zu haben. Denn das *γελαστικόν* ist dem Menschen *φυσικῶς σύμφυτον* und (ebenso) dem Pferde das *χρεμαστικόν*, wenn es auch (nur) ein *συμβεβηκός* der *φύσις* ist. Und dieses *ἴδιον κυρίως λαμβάνεται.*

Frage 14: Was ist das *συμβεβηκός*? — Antwort: Das *συμβεβηκός* ist *ὃ γίγνεται καὶ ἀπογίγνεται χωρὶς τῆς τοῦ ὑποκειμένου φθορᾶς*. Das *γίγνεται καὶ ἀπογίγνεται* nämlich (anlangend), lassen sich, wenn es auch *ἀχώριστα συμβεβηκότα* giebt, wie das *μέλαν* des Raben und des *Αἰθίοψ*, dennoch selbst diese *τῇ διανοίᾳ* trennen. Denn es ist möglich, dafs Jemand den Raben weifs vorstellt und die Milch schwarz. Ebenso (verhält es sich) auch das *χωρὶς τῆς φθορᾶς* (anlangend). Wenn es auch *συμβεβηκότα* giebt, die zerstören, *ὃ ἂν συμβαίνωσιν*, so zerstören sie dennoch mit nichten die *φύσις*, sondern die Zusammensetzung oder die körperliche Existenz oder die Beschaffenheit oder ein einzelnes von den *ἑπόμενα τῇ φύσει*. Denn die *φύσις* kann *οὐδενὶ τρόπῳ* zerstört werden. Das *συμβεβηκός* erfährt nämlich eine *διαίρεσις* in zwei *τρόποι*, in das *χωριστόν* und das *ἀχώριστον*, *χωριστὸν μέν* wie das Schlafen, Sitzen, Aufstehen, Gehen, *ἀχώριστον δέ* wie das *λευκόν* am Schnee und das *μέλαν* am Raben, und (dieses) heifst *κοινὸν συμβεβηκός* [ܠܒ] und wird auch so definiert: *οὗ κοινωνοῦσιν εἴδη πλείω (καὶ) διαφέροντα τῇ φύσει*, wie z. B. das *λευκόν* am Schnee und am Schwanen.

Frage 15: Was will es sagen, dafs die Frage nach dem *γένος*

und dem *εἶδος ἐν τῷ τί ἐστι* geschieht, (diejenige) nach der *διαφορά* und dem *ἴδιον* und dem *συμβεβηκός* aber *ἐν τῷ ποῖον*? — Antwort: Wir sagen, dafs die Frage nach dem *γένος* und dem *εἶδος ἐν τῷ τί ἐστι* geschieht, wie wir z. B., wenn wir über den Menschen gefragt werden, was er sei, sagen: „ein *εἶδος*", und, wenn wir im Sinne des *γένος* untersuchen, was der Mensch sei, uns gesagt wird: „ein *ζῷον*". — Und wenn wir fragen, was für ein Lebendes, so wird uns gesagt entweder „ein *λογικόν*" oder „ein *γελαστικόν*" oder „ein *λευκόν*" oder „ein *μέλαν*" u. s. w.

Frage 16: Worin *κοινωνοῦσι* diese *πέντε φωναί* miteinander und worin *διαφέρουσι* voneinander? — Antwort: Wir sagen, dafs sie *κοινωνοῦσι*, sowohl soferne sie von mehr als einem *κατηγοροῦνται*, als auch soferne sie *κατὰ ἀτόμων κατηγοροῦνται*, *διαφέρουσι δέ*, soferne das *γένος* und das *συμβεβηκός* von mehr als einem *εἶδος κατηγοροῦνται* — *ἀλλὰ τὸ μὲν γένος προηγουμένως κατὰ τῶν εἰδῶν κατηγορεῖται*, (erst) deshalb aber auch *κατὰ τῶν ἀτόμων*, *τὸ δὲ συμβεβηκὸς προηγουμένως μὲν κατὰ τῶν ἀτόμων κατηγορεῖται*, da es nämlich *ἐν τῷ ὑποκειμένῳ* ist, (erst) deshalb aber auch *κατὰ τῶν εἰδῶν* —, das *ἴδιον* aber von einem einzigen *εἶδος*, weil von den *ἄτομα*, wie auch das *συμβεβηκός*, die *διαφορά* aber bald von mehr als einem *εἶδος κατηγορεῖται*, wie z. B. das *λογικόν* vom Menschen und vom Engel, bald von einem einzigen *εἶδος*, wie z. B. das *φρονήσεως καὶ ἐπιστήμης δεκτικόν* nur vom Menschen, das *εἶδος* aber nicht einmal von einem einzigen *εἶδος*, sondern nur von den *ἄτομα*.

Frage 17: *Κατὰ πόσων καὶ ποίων κατηγορεῖται* jedes einzelne von diesen Fünfen? — Antwort: Das *γένος* von mehr als einem *εἶδος* und von *ἄτομα*, die *διαφορά* aber sowohl von mehreren *εἴδη* als auch von einem einzigen *εἶδος* und von *ἄτομα*, das *συμβεβηκός* sowohl von mehreren *εἴδη*, als auch von mehreren *ἄτομα* und von einem einzigen *ἄτομον* — denn nur das *συμβεβηκός*, d. h. nur von diesen Fünfen, kann als ein *ἴδιον* genommen werden —, das *ἴδιον* aber sowohl von einem *εἶδος* als auch von *ἄτομα*, das *εἶδος* aber nur von *ἄτομα*.

Frage 18: Wozu nützt uns die Kenntnis dieser fünf universellen *φωναί*? — Antwort: Wir sagen, dafs sie uns nützen beim Studium der zehn *κατηγορίαι* und bei den vier *διαλεκτικαὶ μέθοδοι*, der *διαιρετική* und der *ἀναλυτική* und der *ὁριστική* und der *ἀποδεικτική*. Bei der *διαιρετική*, indem eine *διαίρεσις* geschieht von *γένη* in *εἴδη* mit Hilfe von *διαφοραί*. Wenn sie aber bei dieser nützen, dann auch bei der *ἀναλυτική*. Denn eine *ἀνάλυσις* geschieht entweder von *ἴδια* in *κοινά* oder von *σύνθετα* in *ἁπλᾶ* [[illegible]] oder auch von *μερικά* in *καθολικά*. Zu der *ὁριστική* aber, weil ein *ὁρισμός* aus *γένη* und *διαφοραί* besteht. Deshalb ergiebt sich aus der *διαίρεσις* der *ὁρισμός*. Bei der *ἀποδεικτική* aber, indem eine *ἀπόδειξις* geschieht

auf Grund dessen, was einem etwas seinem Wesen nach zukommt, was aber einem etwas seinem Wesen nach zukommt, durch seine *ὁρισμοί* erkannt wird. Mithin ergiebt sich aus dem *ὁρισμός* die *ἀπόδειξις*. Ferner ist auch die *ἀπόδειξις συλλογισμός τις*. Einen *συλλογισμός* zu machen ist aber unmöglich, wenn wir nicht zuerst wissen, was das *κοινόν* und was das *ἴδιον* und was das *ἴσον* und was das *κατηγορούμενον* und was das *ὑποκείμενον* ist. — Bei den zehn *κατηγορίαι* nützen uns aber diese *πέντε φωναί*, (und zwar) das *γένος*, weil jene zehn *κατηγορίαι γενικώτατα* sind und ihnen (andere) *γένη* untergeordnet sind, das *εἶδος* aber, soferne jedes einzelne von diesen *γένη ἴδια εἴδη* unter sich begreift, die *διαφορά* aber ferner, weil durch sie die *διαίρεσις* jedes einzelnen von diesen *γένη* und die *σύστασις* der *εἴδη* erfolgt, das *ἴδιον* aber ferner, weil jene zehn *κατηγορίαι γενικώτατα* sind und nicht durch *ὁρισμοί* definiert, sondern durch *ἴδια* bezeichnet werden, das *συμβεβηκός* ferner, weil die neun *κατηγορίαι* aufser der *οὐσία συμβεβηκότα* sind.

C. Der liber definitionum des Bāzūð.

Wir haben den *εἰςαγωγή*-Commentar des Ioannes Philoponos zunächst in seiner Einwirkung auf die monophysitischen Kreise kennen gelernt. Es ist natürlich, dafs diese seine eigentliche Heimat auf syrischem Boden bildeten. Aus der Schule des Sergios von Rīšʿain, wenn auch kaum aus seiner eigenen Thätigkeit, wird die syrische Übersetzung hervorgegangen sein, die wir durch den Commentator der *Erzählung von dem Philosophen Porphyrios* benützt fanden. Auch dieser selbst gehörte zweifellos der jakobitischen Kirche an. Denn, soweit wir zu einem Urteil überhaupt imstande sind, scheinen alle Stücke von *V* monophysitischer Provenienz zu sein, und, wenn etwa eine der Aristotelesübersetzungen vielmehr nestorianischen Ursprunges sein sollte, so sind doch gerade diese hier direct durch jakobitische Gelehrsamkeit vermittelt, wie der Umstand lehrt, dafs die in der nestorianischen Handschrift S_1 fol. 14a—45b wiederkehrende Übersetzung der *κατηγορίαι* hier in der Subscriptio auf fol. 63b dem gröfsten Vertreter jakobitischer Wissenschaft Jakobos von Edessa zugeschrieben wird. In Qēn-nešrē oder einem anderen monophysitischen Convent mag dann am Ende des 7. oder im Anfang des 8. Jahrhunderts auf Grund des *εἰςαγωγή*-Commentares von Stephanos dem Alexandriner das Logikcompendium entstanden sein, das im 13. dem Monophysiten Severus bar Šakkū vorlag.

Aber der Einflufs unseres Commentares ist auch in nestorianische Kreise gedrungen. Ein so trauriges und schmerzliches Schauspiel gerade auch bei den Syrern oft genug die Unduldsamkeit der christ-

lichen Religionsparteien bietet, der ihren eigenen Weg gehenden Entwickelung profanwissenschaftlicher Studien gegenüber haben sich die confessionellen Schranken ja mehrfach als hinfällig erwiesen. In der zweiten Hälfte des 9. und während des 10. und wieder in der zweiten Hälfte des 12. und zu Anfang des 13. Jahrhunderts, waren die geistig höher strebenden Elemente der jakobitischen Kirche vielfach auf den Unterricht nestorianischer Lehrer angewiesen, wenn sie sich auf das Studium weltlicher Wissenschaft verlegen wollten. So ist der Monophysit Jaḥjā ibnʿAdī Schüler des Nestorianers Mattā ibn Jūnas[1]), so Severus bar Šakkū Schüler des Jōchannān bar Zōʿbī[2]). Umgekehrt konnte man von der Mitte des 6. bis zum Ende des 8. Jahrhunderts auf nestorianischer Seite in die Lage kommen, profanwissenschaftliche Anleihen bei den confessionellen Gegnern zu machen. Nicht an der Akademie von Djundī-Sābūr, wo übrigens in dieser Zeit auch nur medicinische, nicht philosophische Studien geblüht zu haben scheinen, auch kaum in Nisibis, aber um so eher in den nestorianischen Klöstern des oberen Tigrisgebietes, die als Heimstätten einseitiger und maſsloser Askese so schnell jeden Zusammenhang mit der ruhmvollen Vergangenheit der Schulen von Antiocheia und Edessa verloren, daſs bereits um die Mitte des 7. Jahrhunderts die frommen Väter von Bēϑ-ʿĀβē in der Feindseligkeit gegen alle weltlichen Studien so weit gingen, lieber ihr Kloster verlassen, als sich der Gründung einer gelehrten Schule bei demselben fügen zu wollen[3]). Der Geist religiöser Schwärmerei und einsiedlerischer Weltflucht beherrschte hier das ganze Leben, die Rettung der einzelnen unsterblichen Seele in Buſse und Thränen, Selbstverleugnung und Selbstpeinigung bildeten seinen einzigen Inhalt, die Feier des Gottesdienstes und die trübe Poësie grenzenlosen Wunder- und Visionenglaubens seinen einzigen Schmuck. Der Einzelne, den etwa nach einer gewissen dialektischen Bildung verlangte, fand in der ihn unmittelbar umgebenden Welt der eigenen kirchlichen Gemeinschaft keinerlei Anregung und es ist nicht zu erstaunen, wenn er unter solchen Umständen auch eine von ganz anderer Seite ihm gebotene auf sich wirken lieſs.

In dieser Epoche hat denn auch das profanwissenschaftliche Werk eines Erzketzers, wie des Ioannes Philoponos seinen Weg zu den Nestorianern gefunden, und zwar scheint es vorzüglich, wenn nicht ausschlieſslich die litterarische Gattung der **ὅροι**- und **διαιρέσεις**-

1) Vgl. Ibn Abī Uṣaibiʿa I S. 235. Bar-ʿEβrōjō, *Hist. dynast. ed.* Salhānī S. 296.

2) Vgl. Bar-ʿEβrōjō, *Chronic. ecclesiast.* II S. 409. 411 und die kurze, aber um so treffendere Beleuchtung des Sachverhaltes durch Ruska, *Zeitschrift für Assyriologie* XII S. 25.

3) Vgl. Thomas von Margā, *Historia monastica ed.* Budge I 73—78 (englisch II 131—153), bezw. das Referat Ruskas a. a. O. S. 15 f.

Sammlungen gewesen zu sein, in der bei ihnen sich die Wirkung seines *εἰςαγωγή*-Commentares geltend machte. Der erste Vertreter der Gattung ist ein Monophysit, Achū-δ^{e}-emmēh († 575 n. Chr.), der Begründer des jakobitischen Kirchentums in Persien, mit seinen von ʿAβd-īšōʿ (bei Assemani, *Bibliotheca orientalis* III 1 S. 193) erwähnten ܬܚܘ̈ܡܐ ܕܟܠ ܨܒ̈ܘܬܐ ܕܡܠܝܠܘܬܐ d. h. „Definitionen aller Gegenstände der Logik". Zur Blüthe gelangte sie aber eben in jenen nestorianischen Asketenklöstern, in denen sie geradezu die einzige Form profaner Litteratur gebildet zu haben scheint. An der Spitze stehen hier die *ὅροι* und *διαιρέσεις* des ʿAnān-īšōʿ (um 645), des Urhebers des von Hoffmann, *Opuscula Nestoriana. Kiel 1880.* S. 2—49 herausgegebenen *liber canonum de aequilitteris* und des jetzt gleichfalls — durch das Verdienst des unermüdlichen Bedjan (*Acta martyrum et sanctorum.* Tom. VII) — gedruckt vorliegenden nestorianischen *paradisus patrum.* Über sie berichtet näher folgende Stelle der *Historia monastica* des Thomas von Margā (II 11. *ed.* Bugde I 79 f. Übersetzung II 177 f.): ܐܝܬ ܠܗ ܕܝܢ ܠܡܝܩܪܐ ܚܢܢܝܫܘܥ ܦܘܠܓ̈ܐ ܘܬܚܘ̈ܡܐ ܕܟܠ ܡܕܡ. ܗܠܝܢ ܕܪ̈ܫܝܡܝܢ ܗܘܘ ܥܠ ܐܣ̈ܬܐ ܕܩܠܝܬܗ. ܟܕ ܕܝܢ ܐܬܐ ܐܚܘܗܝ ܡܪܝ ܝܫܘܥܝܗܒ ܕܢܨܠܐ ܒܥܘܡܪܐ ܗܢܐ. ܘܚܙܐ ܐܢܘܢ ܠܦܘܠܓ̈ܐ ܕܪܚܡ ܦܝܠܣܘܦܘܬܐ ܐܚܘܗܝ ܒܥܐ ܡܢܗ ܕܢܟܬܘܒ ܠܗ ܢܘܗܪ̈ܐ ܥܠܝܗܘܢ ܘܢܫܕܪ ܠܗ. ܗܘ ܕܝܢ ܐܦ ܥܒܕ ܘܟܬܒ ܠܗ ܒܡܫܪܬܐ ܦܫܝܩܬܐ ܕܪܒܐ. ܕܟܠ ܕܩܪܐ ܠܗ: ܡܢܗ ܡܬܝܕܥܐ ܠܗ ܟܠ ܪܒܘܬܐ ܕܚܟܡܬܗ. ܪܫܗ ܕܝܢ ܐܝܬܘܗܝ: ܐܓܪܬܐ ܠܗ ܕܟܬܒ ܐܚܐ ܠܐܚܘܗܝ. ܠܡܝܬܪܐ ܘܩܕܝܫܐ ܡܪܝ ܝܫܘܥܝܗܒ ܐܦܝܣܩܦܐ: ܚܢܢܝܫܘܥ ܒܡܪܢ ܫܠܡ܀ d. h. „der ehrwürdige ʿAnān-īšōʿ hatte aber *ὅροι* und *διαιρέσεις* allerhand (verfaſst), die auf den Wänden seiner Celle geschrieben waren. Als aber sein Bruder Mār Īšōʿ-jaβ kam, um in diesem Kloster zu beten, und die *διαιρέσεις* seines die Philosophie liebenden Bruders sah, bat er, ihm Erklärungen zu denselben zu schreiben und zuzusenden. Dies that (sein Bruder) auch und schrieb ihm eine umfangreiche klare Darstellung, aus der jedem Leser die Gröſse seiner Weisheit erkenntlich ist. Ihr Anfang lautet aber: Brief eines Bruders an seinen Bruder. Dem vorzüglichen und heiligen Mār Īšōʿ-jaβ, dem Bischof, ʿAnān-išōʿ im Herrn Gruſs!" Das in eine bescheidene äuſsere Form gekleidete Werkchen scheint, nach den Worten des Thomas zu schlieſsen, sich hohen Ansehens erfreut und denn auch zahlreiche Nachahmungen gefunden zu haben. Wir dürfen als solche, um hier von allem nicht offen am Wege Liegenden abzusehen, beispielsweise das durch ʿAβd-īšō bekannte (a. a. O. S. 189) alphabetisch geordnete Buch des Aβzūδ (um 860—872) an seinen Freund Qurtā und das in cod. Berol. Sachau 92 fol. 120b—124a

erhaltene Gedicht über ܦܘ̈ܠܓܐ ܦܝܠܣܘܦܝܐ d. h. „philosophische διαιρέσεις“ im siebensilbigen Metrum in Anspruch nehmen.

In diese Reihe stellt sich auch — in jedem Falle als ein verhältnismäfsig spätes Glied — der umfangreiche *liber definitionum* (ܟܬܒܐ ܕܬܚܘ̈ܡܐ) der Handschrift *B* (fol. 184a—207a), geschrieben an einen Christen in vornehmer höfischer Stellung nach dem schon im 8., nicht, wie man annahm, erst im 9. Jahrhundert verfafsten, *Kᵉϑāβā δᵉʾeskōljōn* (Buch der Scholien) des Theodoros bar Kūnī zu einer Zeit, da eine ausgebildete philosophische Terminologie in arabischer Sprache bereits ihre Rückwirkung auf die philosophischen Studien der Syrer ausübte, also frühestens etwa um die Mitte des 10. Jahrhunderts. Der Verfasser, nach der subscriptio fol. 207a ein „Logiker“ Abbā rabbā Bāzūδ, ist sicher nicht mit dem von Assemani wohl zuverlässig datierten Aβzūδ, nach Hoffmann, *Opuscula Nestoriana* S. XXIf. dagegen vielleicht mit einem Michaël, zu identificieren, den ʿAβd-īšōʿ (a. a. O. S. 147) als Erklärer der Bibel und Salomon von al-Basra, *Kᵉϑāβā δᵉδebbōrīϑā* (*The book of the bee ed.* Budge) S. 135 als Verfasser eines Buches vermischter Fragen kennen lehrt. Sein litterarisches Verdienst ist kaum zu niedrig anzuschlagen. Auf systematische Anordnung des Stoffes hat er ebensowenig Wert gelegt als auf sprachlich-stilistische Abrundung seiner Arbeit. Das ganze Machwerk giebt sich deutlich als eine unselbständige Compilation aus älterer Litteratur zu erkennen, aber als solche ist es im Sinne eines Ersatzes für Verlorenes von nicht geringer Bedeutung.

Noch die beste Ordnung zeigt das auf die Vorrede folgende erste Drittel des Textes fol. 185a—192b. Die Definition und Einteilung der Philosophie (fol. 185a—186b) eröffnen das Stück. Die Erklärung der wichtigsten Termini aus dem Gebiete der εἰςαγωγή (fol. 187a—190a), der κατηγορίαι (fol. 190b—191b) und der Schrift περὶ ἑρμηνείας (fol. 191b—192b) bildet seinen weiteren Inhalt. Der letzte besprochene Begriff ist der des ܡܠܬܐ d. h. ῥῆμα. Das Ganze stellt sich als ein Elementarbuch der niederen Logik in der Form von ὅροι und διαιρέσεις dar. Dafs zu den im letzten Grunde mafsgebenden Quellen auch ein εἰςαγωγή-Commentar nach dem Muster desjenigen des Ammonios zählt, wird durch die sechs Definitionen der Philosophie und die Einteilung der Philosophie in θεωρητική und πρακτική mit deren Unterabteilungen aufser Zweifel gestellt. Der naturgemäfs für den Einflufs dieser Quelle in Betracht kommende Abschnitt umfafst die zwei ersten der vier sich deutlich voneinander abhebenden Capitel: φιλοσοφία und εἰςαγωγή. Die hier behandelten Begriffe sind der Reihe nach ܦܝܠܣܘܦܘܬܐ d. h. φιλοσοφία, ܟܝܢܐ d. h. φύσις (im Sinne von οὐσία, substantia), ܓܕܫܐ d. h. συμβεβηκός, ܓܢܣܐ d. h. γένος, ܐܕܫܐ d. h. εἶδος, ܓܢܣ ܓܢ̈ܣܝܢ d. h. γενι-

κώτατον, ܐܕܝܩ ܐܕܝ̈ܩܝܢ d. h. *εἰδικώτατον*, ܕܝܠܝܘܬܐ d. h. *ἰδιότης* (das *ἴδιον* des Porphyrios), ܦܘܪܫܢܐ d. h. *διαφορά* und ܦܘܠܓܐ d. h. *διαίρεσις*. Der Stoff ist offensichtlich systematisch wohl geordnet, nichtsdestoweniger aber keineswegs einheitlich, sondern aus sehr verschiedenen Quellen zusammengeflossen.

Schon beim oberflächlichsten Hinsehen lassen sich deutlich wenigstens drei ursprünglich nicht zusammengehörige Schichten unterscheiden.

Die räumlich beschränkteste Schicht bilden drei wörtlich mit den *Dialogen* des Severus bar Šakkū übereinstimmende Stellen, nämlich die zweite Definition des *συμβεβηκός* = Severus, Logik, Frage 14 bis zu den Worten ܠܐ ܡܨܐ ܕܢܬܚܒܠ d. h. „kann (*οὐδενὶ τρόπῳ*) zerstört werden" (Syrische Texte ܠ ٢٣—٣. Übersetzung S. 208, Z. 26—37), die ersten Definitionen des *γενικώτατον* und *εἰδικώτατον* = Severus, Logik, Frage 9, die Worte ܚܕܐ ܡܠܐ ܦܫܝܛܬܐ d. h. „eine *φωνὴ ἁπλῆ*" u. s. w. und ܗܘ ܡܐ ܕܠܝܬ ܠܗ d. h. „*ὑφ' ὃ οὐκ ἂν εἴη*" u. s. w. (Syrische Texte ܟܚ ٢٤ f. ٢٩ f., Übersetzung S. 205, Z. 27 f. 31 f.) und die Einteilung der *διαφορά* = Severus, Logik, Frage 12, die Worte ܓܘܐܝܬ ܕܝܢ ܡܬܐܡܪ܆ ܕܦܪܝܫ d. h. „*κοινῶς δὲ διαφέρειν λέγεται*" bis ܐܚܪܢܐ ܘܐܚܪܢܐ d. h. „*ἄλλο καὶ ἄλλο*" (Syrische Texte ܠ ٢١—٢٨, Übersetzung S. 207, Z. 20—29). Hier sind wir jedes weiteren Suchens nach der Quelle überhoben. Die Stellen stammen aus dem von Severus ausgeschriebenen Logikcompendium. Denn jünger als Severus selbst ist Bāzūđ keinesfalls. Die Handschrift *B* ist ja nicht volle 20 Jahre nach dem Tode des Severus geschrieben und ihrem librarius gehört Bāzūđ bereits zu den ܡܠܦܢܐ ܡܗܝܪܐ, den „kundigen Lehrern" einer offenbar nicht allzunahen Vergangenheit.

Die zweite Schicht, wenn wir den Anordnungsgrund der räumlichen Ausdehnung beibehalten, umfaſst die Behandlung der Begriffe *φύσις* und *συμβεβηκός* mit Ausnahme der zweiten und vierten Definition des letzteren, also im Wesentlichen das ganze unmittelbar an Definition und Einteilung der Philosophie sich anschlieſsende Stück, fol. 187a.b. Mit der *εἰςαγωγή* des Porphyrios findet sich hier keinerlei mittelbare oder unmittelbare Berührung. Die Quelle ist eine von dieser verschiedene *εἰςαγωγή*, die nicht von den logischen Rubriken der für den *ὁρισμός* bedeutsamen *πέντε φωναί*, sondern von dem metaphysischen Gegensatz von *φύσις* — *οὐσία* und *συμβεβηκός* ausging. Obwohl wir weder den griechischen Text der Schrift besitzen, noch den Namen ihres Verfassers anzugeben vermögen, ist sie uns doch ziemlich vertraut oder könnte es wenigstens sein. Athanasios von Bālāđ hat sie ins Syrische übersetzt und seine Übersetzung ist in cod. Mus. Brit. Add. 14660 fol. 67b—79b erhalten. Einen griechischen Auszug bildet das vierte der *κεφάλαια*

φιλοσοφικά des Ioannes Damaskenos: περὶ τοῦ ὄντος οὐσίας τε καὶ συμβεβηκότος (Migne XCIV S. 535 ff.) und auch sonst hat unsere anonyme εἰςαγωγή, wenn sie auch eine ähnliche Bedeutung wie die porphyrianische nie erlangte, auf die byzantinische Litteratur eingewirkt, so z. B. auf Nikephoros Blemmydes ἐπιτομὴ λογική c. 16 (Migne CXLII S. 797—804). Die Darstellungsweise in dieser Schicht ist die, daſs zunächst die einzelne Definition in möglichst knapper Form vorausgeschickt und dann die einzelnen Bestimmungen dieser Definition als Lemmata eines Commentares wiederholt werden, der, jeweils mit ܡܛܠ ܕ d. h. „weil“ an das Lemma angeknüpft, die Aufnahme jeder Bestimmung in die Definition rechtfertigt, zuletzt endlich nach Behandlung der verschiedenen ὁρισμοί die διαίρεσις folgt, statt durch einen begründenden Commentar durch concrete Beispiele zu den einzelnen τμήματα erläutert.

Den weitaus gröſsten Raum nimmt schlieſslich die dritte, wie wir bei aufmerksamerer Betrachtung bald erkennen, in sich selbst wieder nicht einheitliche Schicht ein, der bisher noch nicht erwähnte Rest unseres ganzen Stückes, das zu Anfang über φιλοσοφία und zum Schlusse über διαίρεσις Gesagte, sowie das Gros der Ausführungen über die einzelnen πέντε φωναί. Hier ist zunächst einmal eine syrische Übersetzung der εἰςαγωγή selbst benützt. Mehrmalige wörtliche Übereinstimmung mit dem Porphyriostexte und die gleichfalls mehr als einmal wiederkehrende ausdrückliche Citationsformel ܐܝܟ ܕܡܚܘܐ ܦܘܪܦܘܪܝܘܣ d. h. „wie Porphyrios darthut“ stellen dies auſser Zweifel. Anderes — die Abschnitte über ἰδιότης, διαφορά, διαίρεσις — geht zwar im letzten Grund auf einen εἰςαγωγή-Commentar des Ammoniostypus zurück, steht aber dieser seiner letzten Quelle zu ferne, als daſs es uns an dieser Stelle zu beschäftigen hätte. Irgend eine nicht mehr exegetischen Zwecken dienende und mit dem überkommenen Stoffe sehr frei schaltende syrische Arbeit — wohl des 8. oder 9. Jahrhunderts — bildete hier die Vorlage Bāzūðs. Nun bleiben uns noch drei Stücke, das groſse über φιλοσοφία und je ein kleines über γένος und εἶδος zu Anfang der betreffenden Abschnitte. Sie schlieſsen sich in der äuſseren Form eng zusammen, indem sie die für die zweite Schicht charakteristische Methode der Zergliederung und Einzelbegründung aufweisen. Sie stammen also zweifellos aus einer und derselben Quelle. Wie nahe wir aber zugleich mit diesen Stücken wieder einem εἰςαγωγή-Commentare à la Ammonios stehen, lehrt das erste mit seinen Definitionen und der Einteilung der Philosophie.

Daſs es auch jetzt wieder Philoponos ist, auf den wir stoſsen, lehrt ein Vergleich mit den griechischen Texten des Ammonios, Elias und David. Denn er zeigt, daſs es ausgeschlossen ist an Ammonios selbst oder an Olympiodoros zu denken. Aber auch

die Vermittelung des Philoponos durch Stephanos ist ausgeschlossen. Das zeigen andererseits charakteristische Abweichungen von den Resten des Logikcompendiums, wie sie in den *Dialogen* vorliegen. Gleichzeitig schliefsen freilich diese selben Abweichungen auch eine unmittelbare Benützung des Philoponos durch Bāzūδ aus und zwingen uns doch wieder zur Annahme einer Mittelquelle. Sie beziehen sich auf die anläfslich der einzelnen Definitionen der Philosophie angeführten Auctoritäten und sind, so scheint es, unschwer zu erklären. Für die Definition *τέχνη τεχνῶν καὶ ἐπιστήμη ἐπιστημῶν* gab die Quelle Bāzūδs eine Auctorität überhaupt nicht an, offenbar weil sie diese als die Definition *κατ' ἐξοχήν* den übrigen vorzog, sich selbst für sie entschied, ebenso wie sie mit richtigem Gefühl die Etymologie *φιλία σοφίας* überhaupt nicht als Definition anerkannte und daher unterdrückte. Ein eigentlicher Widerspruch gegenüber Severus liegt hier also nicht vor. Für die Definition *ὁμοίωσις τῷ θεῷ* u. s. w. stimmt Bāzūδ ausdrücklich mit Severus überein: sie ist platonisch. Für die bei Severus gleichfalls auf Grund des *Φαίδων* dem Platon zugeschriebene Definition *μελέτη θανάτου* führt er dagegen die ܣܘܩܪ̈ܛܝܩܘ d. h. *Σωκρατικοί* an. Das ist in jedem Falle eine gut syrische Verballhornung. Nur ihre Grundlage kann als zweifelhaft erscheinen. Entweder war bei Philoponos genauer *ὁ παρὰ Πλάτωνι Σωκράτης*[1]) als Urheber der Definition angegeben und das Vorliegende ist die von der Quelle Bāzūδs beliebte kürzende Wiedergabe dieses Ausdrucks, oder aber es liegt eine Corruptel vor, wir hätten eigentlich ܣܛܘ̈ܝܩܘ d. h. *Στωϊκοί* zu lesen und dies wäre ein letzter schwacher Nachhall der zweifellos von Philoponos, weil schon von Ammonios zu unserer Definition gemachten Bemerkung, die Stoïker hätten in der Philosophie auch eine *μελέτη τοῦ φυσικοῦ θανάτου* gesehen. So bleiben noch die Definitionen *γνῶσις τῶν ὄντων* u. s. w. und *γνῶσις θείων καὶ ἀνθρωπίνων πραγμάτων*. Bāzūδ schreibt die erstere wieder den *Σωκρατικοί*, die zweite dem Aristoteles, Severus beide ܐܝܟ ܦܬܓܡܐ ܕܒܝܬ ܢܝܩܘܡܟܘܣ d. h. „nach der Meinung der Schule des Nikomachos" dem Pythagoras zu, und hier liegt nun zweifellos im letzten Grunde bei Beiden eine und dieselbe Doctrin des Philoponos lediglich in etwas verschiedener Abkürzung vor. Durch Mifsverständnis und Textesentstellung ist dann in der durch Bāzūδ vertretenen Überlieferung noch ein Übriges geschehen. Die griechische Tradition nach Olympiodoros schreibt beide Definitionen ohne alles Weitere auf das Conto des grofsen Samiers. Wenn Philo-

1) Eine derart zu erklärende Verwechselung von Platon und Sokrates liegt z. B. bei Hunain, *Nawādir* u. s. w. (Übersetzung von Loewenthal) S. 91, Spruch 36 vor, wo deutliche, wenn auch ziemlich vergröberte Nachklänge des *συμπόσιον* als Sokratische Spruchweisheit erscheinen.



ponos im Gegensatze hiezu wie zu seiner eigenen Praxis bei anderen Definitionen für die Zuweisung an Pythagoras selbst wieder eine Auctorität, den Nikomachos, ins Feld führte, so erklärte sich dies nur dadurch, dafs er sie in Gegensatz zu einer anderen Meinung über den Ursprung der zwei Definitionen stellte, und in der That hatte die Pythagorashypothese eine Stützung durch gewichtige Auctoritäten in hohem Grade nötig, sollte nicht jeder Verständige sich für jene andere Meinung entscheiden. Die Definition *γνῶσις τῶν ὄντων ᾗ ὄντα ἐστίν* ist die echt und eigentlich aristotelische. Man vergleiche nur *Μετὰ τὰ φυσικά* $\bar{K}$ 1060b: *ἐπεὶ δ' ἐστὶν ἡ τοῦ φιλοσόφου ἐπιστήμη τοῦ ὄντος ᾗ ὄν*, und ausführlicher 1061b: *τὸν αὐτὸν δὴ τρόπον ἔχει καὶ περὶ τὸ ὄν. τὰ γὰρ τούτῳ συμβεβηκότα καθ' ὅσον ἐστὶν ὄν, καὶ τὰς ἐναντιώσεις αὐτοῦ ᾗ ὄν, οὐκ ἄλλης ἐπιστήμης ἢ φιλοσοφίας θεωρῆσαι.* Die Definition *γνῶσις θείων καὶ ἀνθρωπίνων πραγμάτων* aber gehört zum ständigen Rüstzeug der Stoa, wie wir beispielsweise durch Cicero, *Tusc. quaest.* V 3, 7. Seneca *ad Lucilium* LXXXIX 4. Pseudo-Plutarchos, *περὶ τῶν ἀρεσκόντων φιλοσόφοις I, prooemium.* Hieronymus *in Isaiam* 4 wissen. Es kann keinen Augenblick zweifelhaft sein, welche Behauptung bei Philoponos neben derjenigen des Nikomachos stand. Mit Pythagoras stritten einerseits Aristoteles, andererseits die Stoïker um das Urheberrecht. Dazu stimmt denn auch Bāzūđ nur scheinbar nicht. Denn sein ܣܘܩܪܛܝܩܘ d. h. *Σωκρατικοί* ist eben hier unbestreitbar Corruptel für ܣܛܘܝܩܘ d. h. *Στωϊκοί.* Dafs aber die Definitionen gerade verkehrt auf Aristoteles und die Stoa verteilt sind, beruht auf einem Mifsverständnis des Philoponostextes. Lautete dieser etwa: *ἰστέον δὲ ὅτι τοὺς ἀπὸ τοῦ ὑποκειμένου ὁρισμοὺς οἱ μὲν περὶ Νικόμαχον Πυθαγόρᾳ προσάπτουσι τῷ Σαμίῳ, ἄλλοι δὲ τὴν μὲν εἰς Ἀριστοτέλην ἀναφέρουσι, τὴν δὲ εἰς τοὺς Στωϊκούς*, so war für einen Syrer nichts leichter, als die thatsächlich vorliegende Verwechselung anzurichten. Es ergänzen sich also Severus und Bāzūđ gegenseitig zu demjenigen Bilde der philoponeïschen Doctrin, das wir im Grunde schon a priori zu construieren hätten.

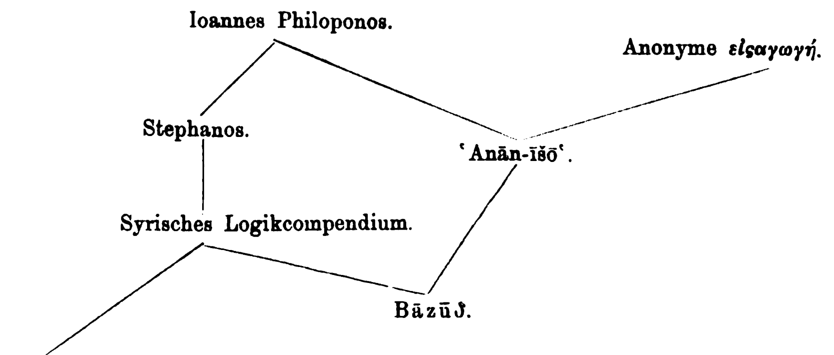
Welches ist nun das Mittelglied, durch das Bāzūđ mit Philoponos zusammenhängt? Es ist ein syrisches, kein griechisches Das beweisen die soeben aufgedeckten Confusionen. Wir können aber noch weitergehen und sagen: es ist identisch mit der Quelle, der unmittelbar die zweite Schicht des uns beschäftigenden Bazūđstückes entstammt. Das beweist unwidersprechlich die dieser mit den Definitionen der Philosophie gemeinsame Form des begründenden Commentares, die keineswegs für Bāzūđ selbst, wohl aber für eine, auch späterhin noch mehrfach von ihm ausgebeutete Hauptquelle seiner Compilation bezeichnend ist. Damit haben wir aber auch schon über die Art dieser Quelle entschieden. Es war eine der

älteren Sammlungen von ὅροι und διαιρέσεις, weil ja eben durch den begründenden Commentar eine Reihe von Definitionen als eigentlicher Grundtext erläutert wird, und nun dürfen wir auch zuversichtlich einen bestimmten Namen zu nennen wagen. Charakteristisch für die Mittelquelle war die Form eines Commentars. Eben diese trug aber nach der klaren Beschreibung des Thomas von Margā das Definitionen- und Divisionenbuch des ʿAnān-Īšōʿ an Išōʿ-jaβ. Und auch noch eine andere Erwägung legt es nahe, gerade an dieses zu denken. Die Grundlagen unserer Mittelquelle bildeten auf dem Gebiete der εἰςαγωγή der Commentar des Monophysiten Ioannes Philoponos und die von dem jakobitischen Patriarchen Athanasios von Bālāδ ins Syrische übersetzte anonyme εἰςαγωγή. Das ist etwas viel monophysitische Anleihe. Aber kaum bei irgend einem Nestorianer älterer Zeit dürften wir uns weniger darüber wundern, daſs er sie gemacht habe, als bei ʿAnān-Īšōʿ. Der in seinen Kreisen und für seine Zeit merkwürdige und bedeutsame Mann, dem es zu enge war in den heimischen Bergklöstern, den eine unbezähmbare Reiselust hinausführte bis nach Palästina und Ägypten, hatte zu lange auf seinen Wanderfahrten zwischen Jakobiten und Chalkedonensiern gelebt, um nicht mannigfach von Einflüssen beherrscht zu sein, die weit jenseits der Schranken starrer nestorianischer Orthodoxie lagen. Ja, nächst den heiligen Stätten von Jerusalem war die Hauptstation seiner Reise nach dem Westen eine der wichtigsten, wenn auch eine produktiv nie sonderlich hervorgetretene klösterliche Pflegestätte jakobitischer Wissenschaft, das an Bücherschätzen seit Alters reiche Kloster der Θεοτόκος, das Mönche syrischer Nationalität in der nitrischen Wüste inne hatten. Dort hatte er Anregung und Material für sein Hauptwerk, die Bearbeitung des *Paradieses*, gefunden. Man sollte fast denken, von dort müsse auch die Inspiration zu den ὅροι und διαιρέσεις stammen, mit denen er heimgekehrt die Wände seiner Zelle schmückte und die, wie das naïve Staunen des Īšōʿ-jaβ deutlich zeigt, in der Welt der nestorianischen Büſser und Asketen etwas völlig Neues und Unerhörtes, eine Art Wunder der Gelehrsamkeit bedeuteten. So weist der Inhalt unserer Quelle des Bāzūδ nicht weniger als ihre Form auf den Begründer der nestorianischen ὅροι- und διαιρέσεις-Litteratur hin. Neben Philoponos vermittelt durch Stephanos bei Severus tritt als eine bescheidene, aber doch nicht unwillkommene Ergänzung Philoponos vermittelt durch ʿAnān-Īšōʿ bei Bāzūδ.

---

1) Vgl. Thomas von Margā a. a. O. I 78 (englisch II S. 175) und das ebenda (II S. 194—206) von Budge gegebene Inhaltsverzeichnis seiner vermutlich die Recension ʿAnān-Īšōʿs enthaltenden Copie des „*Paradieses*", bezw. die Ausgabe des „*Paradieses*" in Bedjans syrischen *Acta martyrum et sanctorum Tom. VII. Parisiis 1897.*

Wir erhalten also von dem Überlieferungsverhältnis philoponeïschen Gutes bei Severus und Bāzūδ folgendes schematische Bild:



Die Überlieferung des Bāzūδtextes selbst ist eine ebenso innerlich gute als äufserlich traurige. Die — vielleicht zweimalige — Entstellung von [illegible] in [illegible] ist bereits besprochen. Es ist kaum zu bezweifeln, dafs Bāzūδ sie schon in seinem Texte des ʿAnān-Išōʿ vorfand, möglich, dafs sie bis in die syrische Übersetzung des Philoponoscommentares zurückreicht. Ich habe deshalb davon Abstand genommen, das Ursprüngliche auch in den Text zu setzen. Im Übrigen liegen eigentliche Corruptelen in der uns hier beschäftigenden Partie nicht vor. Um so zahlreicher sind dagegen die äufseren Beschädigungen des Textes. *B* ist in den Teilen fol. 1—3 und fol. 180—238 durch den zerstörenden Einflufs von Hitze oder Feuchtigkeit ziemlich übel zugerichtet, doch ist auch innerhalb dieser Grenzen der Erhaltungszustand hier und dort ein merklich verschiedener. Der Abschnitt fol. 185a — 190a ist zwar noch keiner der besonders stark ruinierten. Doch ist immerhin das Papier tief gedunkelt und durchweg brüchig, — vielfach in so hohem Grade, dafs eigentliche Lücken im Texte entstanden sind — und überdies zu besserer Conservierung teilweise mit aufgeklebtem Pausepapier bedeckt. Die Lesung ist dadurch erschwert, doch bei genauem Achten auf den Zusammenhang und den Sprachgebrauch des Textes nirgends unmöglich gemacht. Auch die kleinen Lücken lassen sich ausnahmslos mit Sicherheit ausfüllen. Die Punktation ist eine spärliche und von mir in ihrer ganzen Zufälligkeit unverändert übernommen.

[ܠܐ] Fragment I: Definition und Einteilung der Philosophie.

Zuerst thun wir von der Philosophie dar, was ihr ὁρισμός ist und in wie viele Teile ihre διαίρεσις erfolgt: —

Nach der Meinung der Σωκρατικοί ist die Philosophie die ἀκριβὴς γνῶσις πάντων τῶν ὄντων, ᾗ ὄντα ἐστίν. — Sie definieren sie nämlich als γνῶσις πάντων τῶν ὄντων, weil jede τέχνη eine einzige ὕλη und ein einziges τέλος hat, wie z. B. die Medicin, die zur ὕλη die menschlichen σώματα hat und deren τέλος die Gesundheit derselben (ist), oder die Astronomie, deren ὕλη die Sterne sind und deren τέλος die γνῶσις ihrer Bewegungen und ihrer Wirksamkeit (ist). Ebenso hat jede einzelne τέχνη eine einzige ὕλη und ein einziges τέλος. Die Philosophie aber hat zu ihrer ὕλη mit nichten irgend ein einziges μερικόν, sondern alle ὄντα insgesamt, die νοητά sowohl als auch die αἰσθητά. Ebenso ist auch ihr τέλος mit nichten ein μερικόν, sondern die γνῶσις τῶν πάντων. Man hat aber hinzugesetzt ᾗ ὄντα ἐστίν, weil die γνῶσις τῶν πραγμάτων beim Menschen verschiedener Art ist. Denn bald erkennt er das πρᾶγμα nach seiner φύσις und nach seiner δύναμις und auch nach seiner ἐνέργεια, bald ist er nur seiner δύναμις gewifs — denn seine φύσις erkennt er nicht —, bald nur seines σχῆμα, wie z. B. wenn es Jemanden giebt, der weifs, woraus ein zusammengesetztes σῶμα besteht, und in welchem Mafse sich jeder einzelne [ܠ] seiner χυμοί in ihm befindet, und welches seine δυνάμεις sind und sie alle kennt, und dieser Mensch ein Kenner des σῶμα ist, aber auch derjenige ein Kenner des σῶμα genannt wird, welcher nur über eine einzige seiner δυνάμεις gewifs ist, und selbst derjenige, welcher nur sein äufseres σχῆμα kennt. Weil denn die γνῶσις τῶν πραγμάτων nicht bei Jedermann gleich ist, hat die Philosophie den ὁρισμός, dafs sie ᾗ ὄντα ἐστίν sie erkennt, wie sie sind. — Anderer, zweiter, ὁρισμός nach Aristoteles, so: die Philosophie ist die ἀκριβὴς γνῶσις der θεῖα καὶ ἀνθρώπινα πράγματα in ihrer Gesamtheit. — Das „die ἀκριβὴς γνῶσις der πράγματα“ stimmt mit dem im ersten ὁρισμός Gegebenen überein, und das „θεῖα καὶ ἀνθρώπινα“ (steht), weil Alles, was ist und gedacht wird, entweder ein νοητόν und καθόλου oder ein ὁρατόν und αἰσθητόν ist. Und (zwar) begreift man unter θεῖα die sämtlichen νοηταὶ οὐσίαι und unter ἀνθρώπινα die sämtlichen αἰσθηταί, wie auch die Worte des (heiligen) Geistes den ganzen κόσμος mit diesen zwei Worten nach dem Philosophen unter den Aposteln zu bezeichnen pflegen: ὁρατός und ἀόρατος, τοῦ χρόνου und αἰώνιος. — Dritter ὁρισμός nach den Σωκρατικοί: die Philosophie ist μελέτη θανάτου. — Sie wird nämlich als μελέτη θανάτου definiert, weil der Mensch aus zwei μέρη zusammengesetzt ist, den ὁρατὰ στοιχεῖα und der νοερὰ καὶ ἀόρατος ψυχή und, wie es der μέρη zwei sind, ihm auch zwei σύνδεσμοι zukommen, ein φυσικός und ein προαιρετικός; der φυσικός, vermöge dessen das σῶμα mit der ψυχή verknüpft ist, indem es nach der Anordnung des weisen Schöpfers in allen seinen κινήσεις sich ihr unterordnet und fügt, und der προαιρετικός,

vermöge dessen die *ψυχή* in allen ihren *ὀρέξεις* mit dem *σῶμα* vereint und verknüpft ist. Und (zwar) wird, wie der erste (nämlich) *ὁ ἐκ φύσεως* — *φυσικός* heifst, dieser *σύνδεσμος* ein *προαιρετικός* genannt, weil, dafs die *ψυχή* dem *σῶμα* Gehorsam leistet, mit nichten der Anordnung Gottes gemäfs ist, sondern aus der *προαίρεσις* und der Freiheit der *ψυχή* (entspringt). Und, wie der Mensch einen zweifachen *σύνδεσμος* hat, so kommen ihm *πάντως* auch zwei *λύσεις* zu, eine *φυσική* und eine *προαιρετική*, weil nach den Weisen jedem *σύνδεσμος* eine *λύσις* zukommt. *Φυσικὴ λύσις* ist es nämlich, wenn das *σῶμα λύεται ἀπὸ τῆς ψυχῆς* gemäfs der von Gott (gegebenen) Bestimmung, die von allen Menschen *ὁ φυσικὸς θάνατος* genannt wird. *Προαιρετικὴ λύσις* aber ist es, wenn die *ψυχὴ λύεται ἀπὸ τοῦ σώματος* und alle *ὀρέξεις* des *σῶμα* abtötet nach der Gesinnung des Heuschreckenessers und (dies) wird *ὁ προαιρετικὸς θάνατος* genannt, nicht etwa von Jedermann, sondern nur von den *ἐπιστήμονες*. *Μελέτη θανάτου* also *λέγεται ἡ φιλοσοφία*, nicht etwa des *φυσικὸς θάνατος*, sondern des *προαιρετικὸς θάνατος*, dafs man (nämlich) um der *ἀληθὴς γνῶσις* willen die *ὀρέξεις* des *σῶμα* alle zunichte mache. — Vierter *ὁρισμός* nach der Ansicht Platons und seiner Genossen: die Philosophie ist *ὁμοίωσις τῷ θείῳ*, soweit es möglich ist, dafs Geschöpfe ihrem Schöpfer ähnlich werden. — Sie wird nämlich definiert als *ὁμοίωσις τῷ θείῳ*, weil Gott vermöge seiner *φύσις* zwei *δυνάμεις* hat, eine *ἐπιστημονική*, vermöge deren [ܗܠ] er weise ist in jeder beliebigen *ἐπιστήμη*, und eine andere *προνοητική*, vermöge deren er für alle *ὄντα* sorgt. Es ist aber die Philosophie dem *θεῖον* ähnlich, weil auch sie zwei *δυνάμεις* hat, eine, die *γνῶσις* der *ὄντα*, und eine andere, alles Notwendige für die *πρακτικά* vorzukehren, die sich mit ihr berühren. Das „wie es möglich ist, dafs Menschen ihm ähnlich werden“ aber (steht) zum Zeichen, dafs es mit nichten vollkommen möglich ist, dafs Menschen Gott ähnlich werden, sondern *τυπικῶς* und dunkel, wie der Schatten dem *σῶμα*, und, soweit es Geschöpfen gegeben ist, ihrem Schöpfer ähnlich zu werden. — Fünfter *ὁρισμός* bezüglich der Philosophie, der Mutter aller *τέχναι*: die Philosophie ist die *τέχνη τεχνῶν* und die vollkommene *ἐπιστήμη* aller *ἐπιστῆμαι*. — Als *τέχνη τεχνῶν* wird sie ferner definiert, weil sie die Mutter und Erzeugerin aller *ἐπιστῆμαι* ist und weil alle von ihr ihren Ausgang nehmen wie die Flüsse von den Quellen. Die Medicin nämlich hat von ihr die vier *στοιχεῖα* übernommen, das *ψυχρόν* und das *θερμόν* und das *ὑγρόν* und das *ξηρόν*, sowie die Zusammensetzung aller menschlichen *σώματα*. Auch haben die *γεωμέτραι* ferner von ihr die *στιγμή* und die *γραμμή* und das *ἐπίπεδον* und alle *σχήματα* des *τρίγωνον* und die übrigen anderen *σχήματα* übernommen. Und die Astronomen haben von ihr die *φορά* der Himmelslichter und ihre *κίνησις* übernommen. Denn, wenngleich

der Arzt Hippokrates und Galenos und ihre(?) Genossen sich der vier *στοιχεῖα* und ihrer Kraft bedienen, *so wissen sie doch nicht*, was die *φύσις* jedes einzelnen von ihnen ist und von wannen ihre Überfülle entsteht, und sie brauchen sich mit nichten zu entschuldigen, wenn die Philosophen gefragt werden, weil mit nichten sie die Entdecker dieser Dinge sind. So auch Klaudios [Ptolemaios]: wenngleich er sich der kreisförmigen Bahn des Laufes und Umlaufs der Himmelslichter bedient, weiſs er doch nicht, was die *φύσις* der Sonne und des Mondes und jedes einzelnen von den Sternen ist. Denn dies zu wissen, ist die Sache nur des Philosophen, weil dieser sie ihm überliefert hat. Auch nehmen mit nichten nur die *ἐπιστημονικαὶ τέχναι* von ihr den Ausgang ihres *ὑφεστάναι*, sondern auch die *βάναυσοι*. Die Architekten nämlich haben von ihr das Lineal und das Richtscheit übernommen und die Zimmermänner die Meſsschnur und das Winkelmaſs und den Richtstab. Und deshalb weil sie es ist, die alle *τέχναι* befestigt, ist ihre Definition: *τέχνη τεχνῶν καὶ ἐπιστήμη ἐπιστημῶν*, wobei man hierdurch auf ihre Erhabenheit und ihre alle Vorzüglichkeit übertreffende Vorzüglichkeit aufmersam macht. — Dies sind die fünf *κύριοι ὁρισμοί* der Philosophie, der Mutter aller Wissenschaften. Nunmehr bilden wir durch *διαίρεσις* die *κύρια μέρη* der Philosophie. Der *μέρη* der Philosophie sind es aber zwei: *θεωρία* und *πρᾶξις*. Und zwar erfährt die *θεωρία* ihrerseits eine *διαίρεσις* in drei *τμήματα*, die *ἐπιστήμη τῶν θείων* und die *ἐπιστήμη τῶν φυσικῶν* und die *ἐπιστήμη τῶν μαθημάτων*. Die *ἐπιστήμη τῶν θείων* geht auf alle *πνευματικαὶ φύσεις* und, soweit es möglich ist, auf Gott selbst, die *ἐπιστήμη τῶν φυσικῶν* geht auf alle *αἰσθηταὶ φύσεις* und die *ἐπιστήμη τῶν μαθημάτων* geht auf alle *τέχναι*.

Und die *πρᾶξις* erfährt ihrerseits eine *διαίρεσις* in drei [ܓ] *τμήματα*, die allgemeine Leitung und die Leitung im Einzelnen uud die Leitung im Einzelnsten; die allgemeine [Leitung] ist z. B. die Leitung des ganzen Volkes, die [Leitung] im Einzelnen z. B. daſs jemand sein Haus leitet, und die [Leitung] im Einzelnsten z. B. daſs jemand sich selbst durch guten Rat leitet.

Fragment III: Das *γένος*.

Das *γένος* aber ist das, was sich auf Mehrere erstreckt, die *τῷ εἴδει ἀλλήλων διαφέρουσιν*. — Es wird nämlich definiert „was sich auf Mehrere erstreckt", weil das *γένος* ein *περιέχον* mehrerer *πράγματα* ist, wie z. B. das *ζῷον*, das *γένος* ist und von dem der Mensch und der Stier und das Pferd umfaſst wird auch ohne die *übrigen εἴδη τοῦ ζῴου*, die *τοῖς εἴδεσιν* oder *ταῖς ὑποστάσεσι διαφέρουσιν* und alle *τῇ οὐσίᾳ* gleich sind. — Und das „die *τῷ εἴδει ἀλλήλων διαφέρουσιν*", weil *der Mensch und* der Stier und das Pferd

εἴδη des *ζῴου* sind und der Stier vom Pferde und das Pferd vom Menschen *τῷ εἰδικῷ διαφέρει* und mit nichten *τῇ οὐσίᾳ*.

Fragment III: Das *εἶδος*.

Das *εἶδος* ist dasjenige, was sich auf Mehrere erstreckt, die *τῷ ὑποστατικῷ ἀριθμῷ ἀλλήλων διαφέρουσιν*, d. h. *wie* Petros von Paulos und Jakobos von Ioannes, und dessen *ἀπόδοσις ἐν τῷ τί ἐστι* geschieht. — Es wird nämlich definiert: „was sich auf Mehrere erstreckt", weil es die *ἄθροισις* aller ihm untergeordneten *ὑποστάσεις* ist. — Und das: „die *τῷ ὑποστατικῷ ἀριθμῷ ἀλλήλων διαφέρουσιν*", da sie *τῇ ὑποστάσει ἀλλήλων διαφέρουσιν* und mit nichten *τῷ εἰδικῷ*. — Das: „dessen *ἀπόδοσις* geschieht", weil auch es sich in der Kategorie *τί* bewegt, wie das *γένος*, und mit nichten in der Kategorie des *ποῖον*.

3. Der Commentar des Anonymus Vaticanus.

Weder der Prōβā-Commentar, noch die syrische Übersetzung des Philoponos-Commentares ist uns auch nur in annähernder Vollständigkeit erhalten. Das günstige Schicksal, das diesen beiden Texten versagt blieb, wurde einem Stücke zuteil, das an wirklichem Wert hinter der Arbeit des antiochenischen, wie hinter derjenigen des alexandrinischen Erklärers weit zurücksteht, einem anonymen Corpus syrischer Scholien zur *εἰςαγωγή* in *V* fol. 107a—129a. Einem Scholiencorpus! Denn dies und nicht etwa ein einheitlicher Commentar zu dem Büchlein des Porphyrios ist der syrische Text, den man so sehr zu Unrecht mit der syrischen Übersetzung des Philoponos-Commentares zu identificieren versuchte. Keinen Augenblick kann bei näherem Zusehen dieser Thatbestand zweifelhaft sein. Mehrfach finden wir zu einer und derselben Stelle des Porphyriostextes verschiedene Erklärungen verzeichnet, die von Hause aus schlechterdings nicht der nämlichen Erläuterungsschrift angehört haben können[1]). Auch die Terminologie ist keine einheitliche. Als Bezeichnung des Substanzbegriffes steht regelmäſsig ܐܘܣܝܐ d. h. *οὐσία*, der Porphyrios selbst geläufige Ausdruck, aber in einzelnen Partieen[2]) findet sich dafür, um wenigstens ein einziges, besonders

1) So finden sich Doubletten der Erklärung oder zwei verschiedene Erklärungen zum nämlichen Lemma z. B. 229 Z. 26 ff. 232 Z. 29 ff. 233 Z. 1 ff. 235 Z. 5 ff. 241 Z. 35 ff. 242 Z. 7 ff. 246 Z. 6 ff. 247 Z. 34 ff. 250 Z. 4 ff. 253 Z. 13 ff. und zwei sich geradezu gegenseitig ausschlieſsende Erklärungen 243 Z. 14 ff., wo sich auch noch deutlich der Nachhall eines die zweite Erklärung einleitenden griechischen *ἄλλως* erhalten hat. Vgl. Syrische Texte ܟܚ ٩ ff. ܟܛ ١ ff. ١٢ ff. ܠܓ ٥ ff. ܠܕ ٣٦ ff. ܠܗ ٥ ff. ܠܘ ٣٠ ff. ܡܐ ١٧ ff. ܡܒ ١٧ ff. ܡܓ ١٢ ff. bezw. ܡܒ ٨ ff.

2) Hierher gehören beispielsweise die Scholien 242 Z. 14 ff. 254 Z. 44 ff.

in die Augen springendes Beispiel namhaft zu machen, vielmehr ܟܝܢܐ d. h. φύσις, das beispielsweise für die von Athanasios von Bālāδ übersetzte und mittelbar bei Bāzūδ benützte nicht porphyrianische εἰςαγωγή charakteristisch ist. Ebensowenig ist der Ton und Gehalt des Ganzen ein gleichmäſsiger. Während wir in einzelnen Teilen dem Versuche wirklicher Erläuterung und den Resten einer gewissen, wenn auch noch so kümmerlichen, philosophiegeschichtlichen Erudition begegnen, herrscht in anderen durchaus die öde, nicht das mindeste Neue beibringende Paraphrase[1]).

Steht somit der compilatorische Charakter unseres Textes auſser Frage, so gilt es zunächst zu entscheiden, in welcher Sprache und wann etwa diese Compilation entstand. Der „Commentar" des Anonymus Vaticanus ist eine ungenügend verarbeitete Sammlung von Excerpten aus älteren εἰςαγωγή-Commentaren. Ist diese Sammlung die Arbeit eines Syrers oder war sie ursprünglich ein spätgriechisches Machwerk, das erst nachträglich ins Syrische übersetzt wurde? — Die Entscheidung geben die Lemmata der einzelnen Scholien. Wenn auch nicht immer völlig genau, sind sie doch zweifellos der εἰςαγωγή-Übersetzung des Athanasios von Bālāδ entnommen, die wir gleichfalls in *V* fol. 2a — 15b besitzen. Damit ist das Syrische als die ursprüngliche Sprache der vorliegenden Compilation gesichert[2]). Aber mehr noch, wir erhalten für ihre

---

255 Z. 10 ff. (Syrische Texte ܡ ١٠ ff. ܢܓ ٣ ff. ٨ ff.), um nur einige wenige Belege anzuführen.

1) Zu den wenigstens für einen Syrer nicht verächtliche doctrina verratenden Stellen rechne ich solche wie 230 Z. 29. 32 f. 42 f. 44 ff. 231 Z. 30 ff. 233 Z. 20 ff. 234 Z. 18 ff. 235 Z. 5 ff. 236 Z. 35 ff. 237 Z. 15 ff. 44 ff. 240 Z. 39 ff. 244 Z. 36 ff. 245 Z. 36 ff. 247 Z. 3 ff. 11 ff. 248 Z. 12 ff. 44 ff. 249 Z. 12 ff. (Syrische Texte ܟܛ ٩ f. ٨ f. ١٠ f. ١٩ ff. ܠ ٤ ff. ܠܐ ٣٤ ff. ܠܒ ١٨ ff. ܠܓ ٥ ff. ܠܕ ٢٩ ff. ܠܗ ٢٩ ff. ܠܘ ٢ ff. ܠܙ ٣٠ ff. ܠܚ ٣٦ ff. ܡ ١١ ff. ܡܕ ٢٧ ff. ܡܗ ١ ff. ٣٢ ff. ܡܘ ٢١ ff. ٢٨ ff.). Überall zeigt sich hier völlige sachliche Übereinstimmung mit dem auf Ammonios zurückgehenden Kerne der griechischen Exegese. Selbst für die Form dieser besseren Bemerkungen ist noch vielfach die Wiedergabe eines *ἰστέον* oder der zetematische Charakter der Ausführung bezeichnend. Beispiele völlig wert- und nutzloser Paraphrase liefern demgegenüber Stellen wie 232 Z. 10 f. 12. 13 ff. 235 Z. 18 ff. 40 f. 236 Z. 3 ff. 9 ff. 242 Z. 1 ff. 4 f. 25 ff. 33 ff. 37 ff. 244 Z. 23 ff. 253 Z. 36 f. 255 Z. 26 ff. (Syrische Texte ܠ ١٨. ١٩. ٢٠. f. ܠܓ ١٢ ff. ٣١ f. ܠܕ ٥ ff. ١٠ f. ܡ ١ f. ٣ f. ٢٠ f. ٢٢ ff. ٢٥ ff. ܡܐ ٢٧ ff. ܡܒ ١٤ ff. ܢܐ ٢٨ f. ܢܓ ٢٢ ff.) und mitunter steht der Syrer bereits jedem Schimmer griechischer doctrina so ferne, daſs er sich auf unverkennbaren Miſsverständnissen ertappen läſst, so etwa 235 Z. 7 ff., wo er, den griechischen Vers nicht mehr ahnend, den Euripides zu *„irgend einem Philosophen"* macht, oder 239 Z. 44 ff., wo in recht wenig glücklicher Weise dem Porphyrios eine Spitzfindigkeit untergeschoben wird, an die er gewiſs nicht gedacht hat, oder wieder 257 Z. 40 ff., wo er den *δίπους* als Beispiel der *διαφορά* faſst, während er von Porphyrios zweifellos vielmehr als Beispiel des *ἴδιον* angeführt wird. Vgl. Syrische Texte ܠܓ ٩ f. ܠܚ ٢ ff. ܢܗ ٤ f.

2) Noch in einer anderen Weise deuten die Lemmata auf syrischen Ur-

Entstehungszeit hierdurch einen bestimmten terminus post quem. Nach der subscriptio auf fol. 15b ist jene Übersetzung des **Athanasios**, in der der Compilator den Text des **Porphyrios** kannte, im Januar 645 n. Chr. vollendet. Die zweite Hälfte des siebenten oder die erste Hälfte des achten Jahrhunderts ist also als die Entstehungszeit unserer Scholiensammlung zu betrachten. Denn über die Mitte des achten Jahrhunderts wird man doch selbst mit einer Arbeit wie dieser, so dürftig sie bereits ist, nicht herabgehen können. Innerhalb dieses zeitlichen Rahmens von etwa 100 Jahren wird man aber vielleicht eher schon auf das achte, als noch auf das siebente Jahrhundert raten, wenn man die mannigfachen Ungenauigkeiten in Erwägung zieht, welche die Lemmata dem echten Athanasiostexte gegenüber aufweisen. Denn kaum sind sie alle aus Nachlässigkeit des Compilators, viel eher zu einem guten Teil wohl schon aus Entstellung des ihm vorliegenden syrischen *εἰςαγωγή*-Textes zu erklären, d. h. ein doch mindestens mehrere Jahrzehnte dauernder allgemeiner Gebrauch der Athanasiosübersetzung hatte der Reinheit ihres Textes geschadet, als das Scholiencorpus in seine jetzige Gestalt gebracht wurde.

Wir gelangen so zu einem verhältnismäfsig recht genauen zeitlichen Ansatze. Von diesem ausgehend, dürfen wir weiter auch eine ganz bestimmte Behauptung bezüglich des religiösen Bekenntnisses des Anonymus aufstellen. Wir haben ihn unter den Monophysiten — wahrscheinlich in irgend einem der jakobitischen Klöster Mesopotamiens, vielleicht geradezu in Qēn-nešrē — zu suchen. Für die Nestorianer war ja die Wende vom siebenten zum achten Jahrhundert eine Zeit völliger geistiger Nacht und die syrischen Chalkedonensier müssen, wo es sich um philosophische Schriftstellerei in syrischer Sprache handelt, von vornherein aufser Betracht bleiben[1]).

Damit ist aber auch schon erschöpft, was sich mit Sicherheit über die litteraturgeschichtliche Stellung unseres Textes sagen läfst. Besonders bezüglich der Frage nach seinen Quellen dürfte eine weitgehende Zurückhaltung geboten sein. Dafs es bereits der Sprache

---

sprung der Compilation hin. Nicht selten brechen nämlich die Lemmaworte derart ab, dafs sie nur als einem syrischen, nicht als einem griechischem Texte entnommen gedacht werden können. In der Übersetzung mufste sich derartiges verwischen, weil hier eben wieder ein griechisches Lemma herzustellen war. Wo von zwei syrischen Worten, die ein einziges griechisches umschrieben, das syrische Lemma nur das erste bot, bietet die Übersetzung daher notgedrungen das ganze griechische Wort.

1) Das hiermit gewissermafsen a priori gewonnene Ergebnis bestätigt a posteriori glänzend die Stelle 240 Z. 34 ff. (Syrische Texte [Syriac] ff.), wo monophysitische Tendenz so unverholen als möglich durchbricht, indem den Texteswortén *ἐν γὰρ τοῖς μέρεσι τὸ ὅλον* die Eutychianische Losung *ἐκ δύο φύσεων ὁ Χριστός* entgegengestellt wird, der *„Meinung“* der Wissenschaft *„die Meinung der Kirche“*.

nach syrische waren, wird man freilich noch mit ziemlicher Zuversichtlichkeit behaupten dürfen. Auch unter den Monophysiten ging seit der Mitte des siebenten Jahrhunderts die griechische Bildung und Gelehrsamkeit rasch zurück. Schon Jakobos von Edessa ist eine vereinzelte, zweifellos himmelhoch über dem Durchschnittsniveau seiner Zeit stehende Erscheinung. Vollends gegen die Mitte des achten Jahrhunderts hin wird eine syrische Erklärung der *εἰςαγωγή* unmittelbar auf Grund griechischer Quellen auch innerhalb der jakobitischen Kirche völlig unwahrscheinlich. Dafs dagegen mittelbar ein grofser Teil der Scholien des Anonymus auf einen griechischen Commentar aus der Schule des Ammonios zurückgeht, steht gleichfalls aufser Zweifel. Die das Ganze eröffnende *κεφάλαια*-Einleitung und die nahe Berührung, die zahlreiche Einzelbemerkungen mit dem Commentare des Ammonios selbst zeigen, sind genügende Beweise. Zugleich läfst uns jene Einleitung, da sie erst die ursprünglichen 7, noch nicht die späteren 8 vor jedem Buche zu erörternden *κεφάλαια* kennt, den Verfasser des griechischen Commentares eher in der ersten, als in der zweiten Generation nach dem Meister suchen. Unwillkürlich denkt man so auch hier wohl zunächst an Philoponos. Aber die im vorigen Abschnitte behandelten syrischen Nachklänge des Philoponoscommentares stehen ausnahmslos der ursprünglichen Commentarform viel zu ferne, als dafs wir von ihnen eine Bestätigung oder eine Widerlegung dieses Gedankens erwarten dürften. In jedem Falle war schon, was der Anonymus benützte, nicht eine wörtliche Übersetzung des dem Ammonios nahe stehenden Commentares, sondern eine stark verwässerte und gekürzte Überarbeitung desselben, vielleicht sogar nur eine Sammlung auf ihm beruhender Marginalscholien. Immerhin werden wir in ihm die — wenn auch noch so mittelbare — Hauptquelle der Compilation zu sehen haben. Mindestens eine zweite, wahrscheinlich gleichfalls von Ammonios abhängige, also vermutlich auf ein griechisches Original zurückgehende Quelle zwingen uns die bereits erwähnten Parallelerklärungen zu mehreren Stellen des Porphyriostextes anzunehmen. Endlich zeigt der Abschnitt über eine von Porphyrios nicht erwähnte *κοινωνία* der *πέντε φωναί* ܣܢܫ ۲۸ — ܢܦ ۱۰ (Übersetzung S. 251, 25 ff.), der auch durch den Gebrauch von ܟܝܢܐ d. h. *φύσις* für ܐܘܣܝܐ d. h. *οὐσία* auffällt, eine unverkennbare Berührung mit einer Bemerkung Prōβā's ܘܬ ۳—۱ (Übersetzung S. 149, 23—26), während er bei Ammonios ein Analogon nicht hat, könnte mithin wohl aus ursprünglich syrischer Exegese stammen. Über diese wenigen und sehr allgemeinen Erkenntnisse bezüglich der Quellen des Anonymus können wir aber wenigstens vorläufig nicht hinauszukommen hoffen. Erst, falls einmal die Veröffentlichung der späteren griechischen *εἰςαγωγή*-Commentare, namentlich derjenigen des Elias und David und der

reichen Marginalscholien des cod. Urbinas 35, die durch das Büchlein an Chrysaorios hervorgerufene exegetische Litteratur, soweit sie sich erhalten hat, in ihrer Gesamtheit zu überschauen erlaubte, wird sich vielleicht auch hier weiter und schärfer sehen lassen, als dies heute möglich ist.

Ich gebe im Folgenden die Übersetzung des in *V* gebotenen Textes. Derselbe ist nicht vollständig. Das letzte Scholion knüpft an die Worte *κἂν γὰρ κολοβωθῇ ὁ δίπους* (S. 19, Z. 26 f. *ed.* Busse) an und, da im Allgemeinen die Anmerkungen des Anonymus zu den späteren Partieen der *εἰςαγωγή* verhältnismäfsig zahlreicher sind als beispielsweise diejenigen des Ammonios, ist es nicht wohl denkbar, dafs nach dieser Stelle keine weitere ihm Veranlassung zu einer erklärenden Bemerkung gegeben haben sollte. Mit dem — allerdings wohl nicht mehr sehr umfänglichen — Schlufsteile ist uns dann wahrscheinlich auch der Name des Compilators oder eine Andeutung der von ihm benützten Hauptquelle verloren gegangen. Auch das Erhaltene befindet sich nicht in erfreulichem Zustande. Die Schrift unseres Stückes in *V* ist ziemlich lässig und die Lesung war nicht an allen Stellen mühelos. Aber auch wenn überall die richtige Lesung gefunden wurde, bleibt der Text des Anonymus noch weitaus entstellter als alle Texte, die uns bisher beschäftigten, und ich kann mir nicht verhehlen, dafs hier und dort eine von mir aufgenommene „Verbesserung" nur den zweifelhaften Wert einer mehr oder weniger wahrscheinlichen Vermutung hat. Immerhin hoffe ich doch an der Mehrzahl der Stellen, an denen die Handschrift zweifellos eine Lücke oder eine Verderbnis zeigt, mit Sicherheit die ursprüngliche Textesgestalt wieder hergestellt zu haben. Von einer Correctur der Lemmata nach Athanasios habe ich natürlich Umgang genommen, um nicht, während ich etwa in einem Falle mit Hilfe des Athanasios eine Corruptel im Texte des Anonymus beseitigt hätte, dafür vielleicht in zwanzig Fällen eine Abweichung vom ursprünglichen Athanasiostexte, die bereits der Anonymus in seinem syrischen Exemplare der *εἰςαγωγή* vorfand, zu verwischen. Ebenso habe ich auf Änderungen der überlieferten Punktation verzichtet, die, durchgehends auf die nūqzai-sagījānūϑā und einzelne Fälle von nūqzā mᵉφaršānā beim Pronomen und Verbum beschränkt, im Wesentlichen konsequent einem einfachen und leicht zu durchschauenden Systeme folgt.

[ܐ] Erläuterungen der *εἰςαγωγή*. — Nach sieben *κεφάλαια* wird von uns vor jedem Buche gefragt: ὁ *σκοπός*, *τὸ χρήσιμον*, *ἡ τάξις*, *ἡ τῆς ἐπιγραφῆς αἰτία*, *ἡ εἰς τὰ κεφάλαια διαίρεσις*, *τίνος ἐστὶ τὸ βιβλίον* und *ὑπὸ ποῖόν τι ἀνάγεται*. Der *σκοπός* dieses Buches ist, uns zu belehren über die philosophischen *φωναί* oder über

die *φύσις* dessen, was sich *ἐπουσιωδῶς* oder im Sinne des *γένος* oder des *εἶδος* oder der der *διαφορά* oder des *ἴδιον* findet. Den Beweis aber dafür, daſs hierin sein *σκοπός* besteht, erbringen wir durch diese *διαίρεσις*: Jede *φωνή* ist entweder *σημαντική* oder *ἄσημος* und die *σημαντική* ist entweder *κοινή*, beziehungsweise *καθόλου* oder *μερική* und die *καθόλου* ist entweder *οὐσιώδης* oder *ἐπουσιώδης* und die *οὐσιώδης* giebt entweder [ܠ] den *πράγματα* das Wesen, oder sie bildet ihre *οὐσιώδης ποιότης*, und diejenige, welche den *πράγματα* das Wesen giebt, ist entweder *πρὸ τῶν εἰδῶν* und ergiebt das *γένος*, oder sie ist *πρὸ τῶν ὑποστάσεων* und ergiebt das *εἶδος*, und diejenige, welche ihre *οὐσιώδης ποιότης* bildet, ergiebt die *διαφοραί* und somit werden drei *φωναί* erkenntlich, und die *ἐπουσιώδης* findet sich entweder bei einem einzigen *εἶδος* und ergiebt das *ἴδιον*, oder bei mehreren *εἴδη* und ergiebt die *συμβεβηκότα* und somit werden fünf *φωναί* erkenntlich. Dies ist sein *σκοπός*. — *Τὸ χρήσιμον*. Es nützt bei der ganzen Philosophie und besonders bei den vier *μέθοδοι* Platons oder den *πόροι*, welche sind der *διαιρετικός*, der *ὁριστικός*, der *ἀποδεικτικός* und der *ἀναλυτικός*. — *Ἡ τάξις*. Seine *τάξις* ist, daſs es vor der ganzen Philosophie gelesen wird. — *Ἡ τῆς ἐπιγραφῆς αἰτία*. Es ist betitelt *εἰςαγωγή* d. h. Einleitung a parte potiori, wie wir, wenn wir den Paulos charakterisieren wollen, ihn a parte potiori charakterisieren und ihn *ἀπόστολος* nennen oder den Homeros *ποιητής*, während es mehrere *ἀπόστολοι* und *ποιηταί* giebt. — *Ἡ εἰς τὰ κεφάλαια διαίρεσις*. Es erfährt eine *διαίρεσις* in drei (Teile). Und (zwar) enthält der erste die *ὑπογραφή* jeder einzelnen von diesen *φωναί*, der zweite aber die *κοινωνία* aller fünf und der dritte die *κοινωνία* jeder einzelnen mit jeder einzelnen und (diese) ergiebt 10 *συζυγίαι*. — *Τίνος ἐστίν*. (Es ist) von Porphyrios. (Dies ist) erkenntlich aus dem Charakter der Sprache und daraus, daſs Andere (es) ihm bezeugen. Bei jedem Buche kann man aus dreierlei erkennen, *τίνος ἐστίν*, entweder aus dem Charakter der Sprache oder daraus, daſs (der Verfasser es) sich selbst bezeugt, oder daraus, daſs Andere (es) ihm bezeugen. — *Ἀνάγεται δὲ καὶ τάττεται τὸ βιβλίον ὑπὸ τὴν λογικήν*, weil es über die Logik belehrt und mit nichten über die Disciplinen.

Ὄντος ἀναγκαίου ὦ Χρυσαόριε.] Man muſs wissen, aus welchem Grunde. Weil Chrysaorios laut Klage geführt hatte, daſs seine ganze Zeit verloren sei, deshalb sagt er zu ihm: *Ὄντος ἀναγκαίου* u. s. w. — Er hat gesetzt, daſs es ein *ἀναγκαῖον* giebt, indem er auf das *κοινόν* hinweist, weil das, was *κοινόν* ist, die drei *ὗλαι* umfaſst, das *ἀναγκαῖον* und das *δυνατόν* und das *ἀδύνατον*, weil jedem Etwas diese drei *ὗλαι* anhaften. Dem Menschen ist es *ἀναγκαῖον*, Luft zu schöpfen, *δυνατόν*, ein Heiliger zu werden, und unmöglich, zu fliegen. — *Ἀναγκαίου* sagt er, indem er auf die *φωναί* blickt, ohne die es nicht

möglich ist, die Philosophie zu lehren. — Das ὦ, das er gesagt hat, ist ein Ausruf, weil es fünf πτώσεις oder Fälle des ὄνομα giebt, den geraden, wie „der Mensch“, den Genetivus, wie „des Menschen“, den Causalis, wie „durch den Menschen“, den Dativus, wie „dem Menschen“, den Ausruf, wie „o Mensch!“ und den (Fall) der Verbindung, wie „Paulos und Saulos“. — Und Χρυσαόριος wird übersetzt „der Goldene“. Χρυσός heifst griechisch das Gold.

Καὶ εἰς τὴν τῶν κατηγοριῶν διδασκαλίαν.] Der Zusammenhang ist: Es nützt bei der ganzen Philosophie und besonders bei den κατηγορίαι, und (zwar) wird nach dem γένος gefragt, weil diese 10 κατηγορίαι γενικώτατα γένη sind. Nach der διαφορά aber wird gefragt, weil auch [ܟܠ] sie eine διαίρεσις mittels der διαφοραί erfahren. Nach dem εἶδος wird ferner gefragt, weil sie mittels der διαφοραί eine διαίρεσις in εἴδη erfahren. Nach dem ἴδιον wird gefragt, weil jede einzelne von ihnen durch ein ἴδιον charakterisiert und nicht durch einen ὁρισμός definiert wird. Nach dem συμβεβηκός wird gefragt, weil, während es 10 sind, die 9 aufser der οὐσία συμβεβηκότα sind. — Er hat das γένος vor die διαφορά gesetzt, indem er das κοινόν ehrt, weil das γένος κοινότερον ist als die διαφορά und die διαφορά (κοινοτέρα ist) als das εἶδος, und hat das εἶδος mit der διαφορά verbunden dadurch, dafs er gesagt hat: τί δὲ εἶδος — Dafs er gesagt hat, von einem jeden von ihnen (zu wissen), was es ist, (geschah) weil er von einem jeden von ihnen eine eigene ὑπογραφή geben wird. — Er hat das ἴδιον vor das συμβεβηκός gestellt, weil es demjenigen gegenüber, dessen (ἴδιον) es ist, ἀντιστρέφει.

Χρησίμης οὔσης τῆς τούτων θεωρίας.] d. h. oben hat er gesagt ἀναγκαίου und hier hat er gesagt χρησίμης. (Aber) mit nichten nennt er Eines und dasselbe ἀναγκαῖον und χρήσιμον, sondern ἀναγκαῖον sagt er, indem er auf die φωναί blickt, und χρησίμη (nennt er) die θεωρία von ihnen und (zwar) besonders zwecks der μέθοδοι Platons. — Er hat den ὁρισμός vor die διαίρεσις gesetzt, weil sein σκοπός in dem ὁρισμός dieser φωναί besteht, und deshalb ist er nicht κατὰ τὴν τάξιν vorgegangen. (Denn) zuerst vollzieht man die διαίρεσις des ζῷον in das λογικόν und das ἄλογον und das θνητόν und das ἀθάνατον u. s. w. und macht (diese Unterabteilungen) wie an den Fingern klar und vollzieht die ἀνάλυσις des Menschen in Seele und Leib und des Leibes in die vier στοιχεῖα und jedes einzelnen von den στοιχεῖα in ὕλαι und εἴδη.

Σύντομόν σοι παράδοσιν ποιούμενος.] d. h. von einer παράδοσις redet er und mit nichten von einer ἐξέτασις, weil, damit eine ἐξέτασις zustande komme, viele Forschung notwendig ist, (damit) aber eine einfache παράδοσις (zustande komme), nur dafs man in seinem Gedächtnis bewahrt, was einem παραδίδοται. — Dafs er sagt σοι, zeigt, dafs die Rede sich an jemanden wendet, der in die Angelegenheiten

der Welt verwickelt ist. — *Σύντομον* aber sagt er, indem er die Unverständlichkeit und Dunkelheit flieht, die aus der Überfülle der *λέξις* entsteht. Auf viererlei mufs nämlich der Lehrende verzichten, auf das Zuviel von Worten und auf die (abrupte) Kürze, und (zwar) fallen diese unter das *πόσον*. Wenn es eine Erzählung ist, die der Worte bedarf, und der Lehrende hält (mit ihnen) zurück, so schädigt er den Hörer und, wenn nur kurze (Worte) nötig sind und er macht viele Worte, so wird der Hörer (gleichfalls) geschädigt. So auch auf den *βαρβαρισμός* der *λέξις* und auf das Suchen nach ungehörigen Bedeutungen, und (zwar) fallen diese unter das *ποῖον*.

Τῶν δὲ ἁπλουστέρων συμμέτρως στοχαζόμενος.] Wenn er sagt *στοχαζόμενος*, so möchte jemand einwenden und sagen, dafs *στοχαζόμενος* zutrifft, wenn es sich um Ungewisses handelt, und wir sagen, dafs er, indem er sich zum Verständnis des (gemeinen) Mannes herabläfst, *στοχαζόμενος* gesagt hat und mit nichten dem Verständnis der Philosophen gemäfs.

Περὶ γενῶν οὖν καὶ εἰδῶν.] d. h. man mufs wissen, weshalb er von den *γένη* und *εἴδη* mehr spricht als von den drei anderen *φωναί*, und (zwar) sagen wir, dafs (er es thut), weil über diese *φωναί* unter den Philosophen Streit war, ferner aber weil er oben versprochen hat: [ܠܐ] *τῶν βαθυτέρων ἀπεχόμενος*, damit ihm nicht jemand sage: „Wenn du auch irgend ein *βαθύτερον* über sie sagen wolltest, so könntest du es nicht“. Deshalb hat er die Meinungen der Philosophen über sie hergesetzt und, als sagte er: „Ich kenne diese Meinungen. Wenn ich nur wollte, würde ich sie besprechen. Indessen übergehe ich sie, weil ich versprochen habe: *τῶν βαθυτέρων ἀπεχόμενος ζητημάτων*“.

Εἴτε ὑφέστηκεν.] d. h. sie sind *ὑφεστηκότα* und mit nichten *μὴ ὑφεστηκότα*. — Platon sagte, dafs sie *ὑφεστηκότα* seien.

Εἴτε ἐν μόναις ψιλαῖς ἐπινοίαις κεῖται.] d. h. dafs sie *ἐν ἐπινοίαις ὑφεστήκασιν*, ist wahr, dafs sie aber *ἐν ψιλαῖς* (*ὑφεστήκασιν*), ist unwahr. — Antisthenes sagte, dafs die *γένη* und *εἴδη ἐν ψιλαῖς ἐπινοίαις* seien.

Εἴτε καὶ ὑφεστηκότα σώματά ἐστιν ἢ ἄσωμα.] d. h. sie sind mit nichten *σώματα* und mit nichten *ἄσωμα*, weil das *σῶμα*, erfährt es eine *διαίρεσις*, nicht vollständig in jedem einzelnen der *μέρη* ist, in die es die *διαίρεσις* erfährt, das *γένος* aber vollständig in jedem einzelnen der *εἴδη* ist, in die es eine *διαίρεσις* erfährt, und das *εἶδος* vollständig in jeder einzelnen *ὑπόστασις* ist, wobei wir sie mit nichten so wie die Engel oder die Seelen *ἄσωμα* nennen. Sondern als *ἄσωμον* bezeichnen wir das *κοινόν* und die *ὁμοουσία*, die wir an den *πράγματα* bemerken. — Epikuros sagte, dafs sie *σώματα* und mit nichten *ἄσωμα* seien.

Πότερον ἄρα χωριστὰ ἢ ἐν τοῖς αἰσθητοῖς.] Man mufs wissen,

dafs in einem dreifachen Sinne von *γένη* und *εἴδη* gesprochen wird: entweder *πρὸ τῶν πολλῶν*, als von den *ἐπίνοιαι* Gottes bezüglich seiner Geschöpfe — dann kommt ihre Erforschung der *θεαλογία* zu —, oder *ἐν τοῖς πολλοῖς*, als von den *ὑποστάσεις* — dann kommt ihre Erforschung der *φυσιολογία* zu —, oder *ἐπὶ τοῖς πολλοῖς*, als von unseren *ἐπίνοιαι* bezüglich dieser — dann kommt ihre Erforschung der *λογική* zu. Nimm ein Beispiel wie dieses: Das Siegel am Ring, mit dem ich mehrere Wachssiegel präge, worauf ein beliebiger Anderer kommt und diese Siegel in seinen *νοῦς* aufnimmt, so dafs sie *τριχῶς ὑφεστήκασιν*, *πρὸ τῶν πολλῶν*, wie das Siegel am Ring, und *ἐν τοῖς πολλοῖς*, wie die Wachssiegel, und *ἐπὶ τοῖς πολλοῖς*, wie die im *νοῦς* des Menschen. Also bezeichnet er dadurch, dafs er sagt *χωριστά* die beiden *τρόποι πρὸ τῶν πολλῶν* und *ἐπὶ τοῖς πολλοῖς* und bezeichnet dadurch, dafs er sagt *ἐν τοῖς αἰσθητοῖς* oder *ἐν τοῖς ὑποστατικοῖς* den *τρόπος ἐν τοῖς πολλοῖς*. — Wenn er ferner sagt: *καὶ περὶ ταῦτα ὑφεστῶτα*, (so heifst dies): wie im Raume oder an einem Orte. — Er sagt nämlich, dafs er von diesem Allem absehe, weil diese *πραγματεῖα* oder die Schriftstellerei hierüber *βαθυτέρα* ist, und besonders, weil sie mehr Forschung notwendig machen würde und er versprochen hatte *τῶν βαθυτέρων ἀπέχεσθαι ζητημάτων*, und als einer, der sein Versprechen hält.

Τὸ δὲ ὅπως περὶ αὐτῶν καὶ τῶν προκειμένων.] d. h. er sagt so: Wie über das *γένος* und das *εἶδος* und die *διαφορά* und das *ἴδιον* und das *συμβεβηκός* die *παλαιοὶ* [ܘ] *φιλόσοφοι* gesprochen haben, soweit es der *λογική* zukommt, die (es mit den) *ἐπὶ τοῖς πολλοῖς* (zu thun hat) — mit nichten im Vergleiche mit *ἧττον λογικῶς*, sondern wie es sich für den *τρόπος* der *λογική* ziemt, der *ἐπὶ τοῖς πολλοῖς* ist — und besonders die *Περιπατητικοί* oder die Wandelnden von der Schule des Aristoteles, gebe ich mir jetzt Mühe, dir zu zeigen.

Uber das *γένος*. — Es wird gefragt, weshalb er vom *γένος* zuerst gesprochen hat und in welchem *τρόπος* er vom *γένος* gesprochen hat und von welchem *γένος* er gesprochen hat und ob es (noch) ein anderes *γένος* giebt. Er hat vom *γένος* zuerst gesprochen, weil, während es vier *ἀντιθέσεις* oder Gegensätze giebt — *οὐσία* und *συμβεβηκός* und *κοινόν* und *μερικόν* —, das *γένος* durch zwei derselben ausgezeichnet ist. Es ist *οὐσία* und mit nichten *συμβεβηκός* und *κοινόν* und mit nichten *μερικόν* und deshalb hat er zuerst von ihm gesprochen. Und in welchem *τρόπος*? Weil es eine *φωνὴ ὁμώνυμος* ist und er es einer *διαίρεσις* unterzieht, zeigt er die *τρόποι* des *ὁμώνυμον* und zuletzt dasjenige *μέρος*, in welchem sein *σκοπός* besteht, und (zwar) spricht er vom *γένος τοῦ ζῴου*. — Es giebt ferner 5 *γένη* Platons: das *εἶναι*, das *ἄλλο*, das *ἴσον*, die *στάσις* und die *κίνησις*.

Ἔοικε δὲ μήτε τὸ γένος μήτε τὸ εἶδος ἁπλῶς λέγεσθαι.] d. h. das

ἁπλῶς steht in einem der (folgenden) *τρόποι*, entweder als „im Allgemeinen“, oder als *κυρίως*, oder als „in einer einzigen Art“. Hier hat es die Bedeutung: „in einer einzigen Art“. — D. h. daſs nicht in einem einzigen *τρόπος*. — Weil er gesagt hat, daſs (er besprechen wolle), was *οἱ παλαιοὶ διέλαβον*, deshalb hat er gesagt: *ἔοικε* d. h. den *παλαιοί*.

Καὶ ἡ τινῶν ἐχόντων ἄθροισις.] Der Zusammenhang ist, wie man sagen könnte: Von der *ἄθροισις* wird zusammen mit den beiden anderen *τρόποι* gesprochen.

Πῶς πρὸς ἕν τι.] d. h. wie eine Vielheit zu einem *ἕν* auf welche Weise auch immer, sagt er.

Ἢ πρὸς ἀλλήλους.] d. h. wie eine Vielheit zu einer Vielheit.

Τὸ Ἡρακλειδῶν λέγεται γένος ἐκ τῆς ἀφ' ἑνὸς σχέσεως.] D. h. (der) *σχέσις* eines *ἕν* zu einer Vielheit. *Τὸ Ἡρακλειδῶν γένος* ist ein Beispiel.

Ἡ ἑκάστου τῆς γενέσεως ἀρχή, εἴτε ἀπὸ τοῦ τεκόντος, εἴτε ἀπὸ τοῦ τόπου ἐν ᾧ.] d. h. die *ἑκάστου τῆς γενέσεως ἀρχή* nimmt er als *γένος* und unterzieht sie einer *διαίρεσις* in den Vater und in den Ort, weil der Mensch, wie er einen Vater notwendig hat, der ihn erzeugt, auch einen Ort notwendig hat, der ihn aufnimmt, und wie er auf Grund seines Vaters kenntlich wird, so auch auf Grund seines (Heimats)-ortes, ferner aber, weil im Griechischen diese zwei Bezeichnungen sich nahe stehen, der Vater *πατήρ* und der (Heimats)ort *πατρίς*.

Οὕτω Ὀρέστην.] d. i. der entferntere Vater.

Ὕλλον δὲ ἀφ' Ἡρακλέους.] d. i. der nähere Vater. Hyllos ist der Sohn des Herakles.

Πίνδαρον Θηβαῖον.] d. h. vom näheren (Heimats)orte.

Πλάτωνα δὲ Ἀθηναῖον.] d. h. vom entfernteren (Heimats)orte.

[ܦܠ] *Τοῦτο δὲ ἔοικε πρόχειρον εἶναι τὸ σημαινόμενον.*] d. h. dieser *τρόπος* der *ἑκάστου τῆς γενέσεως ἀρχή* ist klar und erkenntlich daraus, daſs die Herakleidai von Herakles stammen und er ihnen gegenüber wieder *ἀντιστρέφει* und sie bekannt macht. — Daſs er sagt, daſs das *γένος* wie zur Abschlieſsung von Anderen bezeichnet wird, d. h. diese Teilung und Scheidung anderen Geschlechtern in der Stadt gegenüber begründet die Bezeichnung als *γένος*.

Καὶ πρότερόν γε ὠνομάσθη γένος ἡ ἑκάστου τῆς γενέσεως ἀρχή.] d. h. man muſs wissen, daſs alles, was *πρότερον τῇ φύσει* ist, *ὕστερον τῇ αἰσθήσει* ist und alles, was *πρότερον τῇ αἰσθήσει*, *ὕστερον τῇ φύσει*, und deshalb hat er, als er von der *ἄθροισις τῶν ἀπὸ μιᾶς ἀρχῆς* sprach, sie als ein *πρότερον τῇ αἰσθήσει* angesetzt und deshalb nicht gesagt *πρότερον*. Nachdem er aber zu der *φύσις* gekommen ist, hat er gesagt: *πρότερόν γε ὠνομάσθη γένος ἡ ἑκάστου τῆς γενέσεως ἀρχή*. Zuerst wird der Mensch geboren und (erst) dann wird er nach dem *γένος* des Hauses des N. N. genannt.

Ἄλλως δὲ πάλιν γένος λέγεται, ᾧ ὑποτάσσεται τὸ εἶδος.] *Κατὰ ὁμοιότητα ἴσως τῶν εἰρημένων* d. h. der beiden *τρόποι*, über die oben von ihm gesprochen wurde, soferne wie Herakles die *ἀρχή* des Herakleidai ist und sie sich von ihm herleiten und auf ihn zurückgehen, so auch das *γένος* (sich) zu den *εἴδη* unter ihm (verhält). — Stelle diese fünf Sätze neben das Beispiel, von dem er oben gesprochen hat. Nimm die *αἰτία* und unterwirf sie einer *διαίρεσις* in die *ἔμψυχος* oder die *ἄψυχος*, die *ἔμψυχος* wie der Vater, und (zwar) ist dieser entweder näher oder entfernter, und die *ἄψυχος* wie des Vaters Haus oder der (Heimats)ort, und (zwar) ist dieser näher oder entfernter, und nimm als Beispiel (für) den näheren Vater: „Dawid der Sohn des Išai“, (für) den entfernteren: „Dawid der Sohn des Iuda“, (für) den näheren (Heimats)ort: „Dawid aus Bethlehem“, (für) den entfernteren: „Dawid aus Jerusalem“.

Τριχῶς οὖν τοῦ γένους λεγομένου.] Ist *περὶ τοῦ τρίτου ὁ λόγος* d. h. nachdem er es einer *διαίρεσις* in drei *τρόποι* unterworfen hat, sagt er, dafs die Philosophen sich um diesen dritten *τρόπος* bekümmern und mit nichten um die beiden anderen, weil diese *ὁμωνύμως λέγονται.*

Ὃ καὶ ὑπογράφοντες.] d. h. es ist erforderlich zu wissen, weshalb er das *γένος* nicht in einem *ὅρος* definiert hat — denn, was das *καθόλου* von etwas kenntlich macht, mufs der *ὅρος* sein —, ferner aber auch, weshalb er mit nichten gezeigt hat, ob es existiert oder nicht und dann (erst) eine *ὑπογραφή* von ihm gegeben hat, und (zwar) sagen wir, dafs er oben gesagt hat *περὶ γενῶν οὖν καὶ εἰδῶν τὸ μὲν εἴτε ὑφέστηκεν* und dadurch, dafs er gesagt hat, dafs sie *ὑφεστήκασι*, gezeigt hat, dafs sie existieren. Ferner aber hat er es nicht in einem *ὅρος* definiert, weil er oben gesagt hat, dafs er sich der *βαθύτερα ζητήματα* enthalten werde, oder, um das *ἀκριβές* zu sagen, weil das *γένος* eine *φωνὴ ὁμώνυμος* ist — das *σχῆμα* und auch die Farbe wird als *γένος* bezeichnet — und für die *φωνὴ ὁμώνυμος* kein *ὅρος* vorliegt, weil der *ὅρος*, indem er etwas definiert, sich nicht auf etwas Anderes hinüber erstreckt und anderenfalls kein *ὅρος* [ܣܘܟܐ] vorliegt. Vielmehr hat er es durch eine *ὑπογραφή* umschrieben, die einen *ὅρος* nachbildet. Auch hat er, da es sieben *φωναί* giebt, diese fünf und das *μέρος*, wie Platon, und das *μέρους μέρος*, wie (die Silben) Pla und Ton, durch je eine einzelne von diesen *λέξεις* es von je einer einzelnen (*φωνή*) unterschieden. Dadurch, dafs er gesagt hat *κατὰ πλειόνων*, hat er es von *μέρος* unterschieden, das nur von einer *ὑπόστασις κατηγορεῖται.* Dadurch, dafs er gesagt hat *διαφερόντων τῷ εἴδει*, hat er es vom *εἶδος* und *ἴδιον* unterschieden, die von *διαφέροντα τῷ ἀριθμῷ κατηγοροῦνται*, und dadurch, dafs er gesagt hat *ἐν τῷ τί*, hat er es von den *διαφοραί* und den *κοινὰ συμβεβηκότα* unterschieden, die *ἐν τῷ ποῖον λαμβά-*

νονται, und dadurch, dafs er gesagt hat *κατηγορούμενον*, hat er es vom *μέρους μέρος* unterschieden, das überhaupt nicht von etwas *κατηγορεῖται*.

Οἷον Σωκράτης καὶ οὗτος.] d. h. man mufs wissen, dafs das *ἕν* ein doppeltes ist, entweder ein *ὡρισμένον* oder ein *ἀόριστον*. Dadurch, dafs er sagt *Σωκράτης καὶ οὗτος*, bezeichnet er das *ὡρισμένον ἕν* und, dadurch, dafs er sagt *τοῦτο*, bezeichnet er das *ἀόριστον ἕν*. Denn es bestimmt nichts.

Τὸ λευκὸν καὶ τὸ μέλαν καὶ τὸ καθέζεσθαι.] d. h. *τὸ λευκὸν καὶ τὸ μέλαν* an Stelle von *ἀχώριστα συμβεβηκότα*. Denn wie *τὸ λευκὸν καὶ τὸ μέλαν ὀνόματα* sind und sich überhaupt nicht verändern, so (sind) auch die *ἀχώριστα συμβεβηκότα* (unveränderlich). *Καθέζεσθαι* aber ist ein *ῥῆμα* und verändert sich — *καθέζεται, κάθηται, ἵνα καθέζωμαι, καθημένος* —; so (verändern sich) auch die *χωριστὰ συμβεβηκότα*.

Τῶν μὲν οὖν καθ' ἑνὸς μόνου.] Hier stellt er einen *ἀγών* an und zeigt, worin, wie wir gesagt haben, diese *ὑπογραφὴ διαφέρει*.

Οὐδὲν ἄρα περιττὸν οὐδὲ ἐλλεῖπον περιέχει ἡ ὑπογραφή.] d. h. man mufs wissen, dafs ein *περιττόν* im *ὁρισμός* ein *ἐλλεῖπον* im *πρᾶγμα* bewirkt, wie, *wenn wir sagen*: „Ein lebendiger, vernünftiger, sterblicher Zimmermann“, wir ein *περιττόν* im *ὁρισμός* haben dadurch, dafs wir gesagt haben „Zimmermann“, und ein *ἐλλεῖπον* im *πρᾶγμα*, (weil) nur allein die Zimmermänner umfafst werden. Ebenso bewirkt auch ein *ἐλλεῖπον* im *ὁρισμός* umgekehrt ein *περιττόν* im *πρᾶγμα*, wie, wenn wir sagen: „Ein Lebendiger, Vernünftiger“, sich uns ein *περιττόν* ergiebt — auch die Engel — und sich uns ein *ἐλλεῖπον* ergiebt im *ὁρισμός*. — Dafs er sagt *ὑπογραφὴ τῆς ἐννοίας*, besagt dies: die *γένη* und *εἴδη* sind entweder *πρὸ τῶν πολλῶν*, und ihre Erforschung kommt der *θεολογία* zu, oder *ἐν τοῖς πολλοῖς*, und ihre Erforschung kommt der *φυσιολογία* zu, oder *ἐπὶ τοῖς πολλοῖς*, und ihre Erforschung kommt der *λογική* zu. Und (zwar) sagt er deshalb hier: die *ὑπογραφή*, die, wie es der *λογική* zukommt, die *ἐπὶ τοῖς πολλοῖς* ist, *ὑπογέγραπται*, ist kein *περιττόν* und kein *ἐλλεῖπον*.

Vorbemerkung über das *εἶδος*. — Man mufs wissen, weshalb er oben die *διαφορά* (unmittelbar) hinter das *γένος* gestellt hat. Weil die *διαφορά κοινοτέρα* ist, als das *εἶδος*. Hier h at er das *εἶδος* (unmittelbar) hinter das *γένος* gesetzt, weil er das *εἶδος* in der *ὑπογραφή* des *γένος* erwähnt hat, indem er sagt: *τὸ κατὰ πλειόνων καὶ διαφερόντων τῷ εἴδει* u. s. w., ferner aber deshalb, weil beide *ἐν τῷ τί λαμβάνονται*, ferner aber weil *γένος* und *εἶδος* zu den *πρός τι* gehören und sich gegenseitig herbeiführen, [[illegible]] — mit nichten in dem, was sie sind, sondern in ihrem Charakter als *γενός* und *εἶδος* sind sie (aber) *πρός τι*, weil sie in dem, was sie sind, eine *οὐσία* sind. —

Weil auch das εἶδος eine φωνὴ ὁμώνυμος ist, unterwirft er es einer διαίρεσις nach der τάξις der Philosophen und zeigt, in wie vielerlei τρόποι von ihm gesprochen wird, und zuletzt kommt er mit demjenigen (τρόπος), indem sein σκοπός besteht.

Τὸ δὲ εἶδος λέγεται μὲν καὶ ἐπὶ τῆς ἑκάστου μορφῆς.] d. h. bei jeder einzelnen ὑπόστασις wird von einem εἶδος gesprochen werden. Er kommt mit dem Zeugnis irgend eines Philosophen, an dem jemand vorüberging, der schön von Ansehen war, und der sagte, dafs das εἶδος dieses (Menschen) der τυραννίς würdig sei. So wird mithin von εἶδος auch gesprochen bezüglich der ἑκάστου μορφή. — Es wird gefragt, weshalb er vom εἶδος nicht gesagt hat, dafs mit nichten (nur) in einem einzigen τρόπος von ihm gesprochen wird, wie er (es) vom γένος gesagt hat, und (zwar) sagen wir, dafs er oben gesagt hat: ἔοικε μήτε τὸ γένος μήτε τὸ εἶδος ἁπλῶς λέγεσθαι, und dort vom εἶδος gezeigt hat, dafs mit nichten (nur) in einem einzigen τρόπος von ihm gesprochen wird. Deshalb hat er (es) hier nicht gesagt.

Λέγεται δὲ εἶδος καὶ τὸ ὑπὸ τὸ ἀποδοθὲν γένος.] d. h. wie er oben gesagt hat: εἶδός ἐστι τὸ ταττόμενον ὑπὸ τὸ γένος, und (zwar) kommt er mit drei Beispielen, wie z. B. nämlich der Mensch εἶδος ist und sein γένος das ζῷον und τὸ λευκόν ein εἶδος der Farbe ist — die Farbe ist nämlich γένος, das τὸ λευκόν und τὸ μέλαν und τὸ χλωρόν u. s. w. umfafst — und das τρίγωνον oder das Dreieck und das Viereck und das Sechseck das σχῆμα umfafst u. s. w.

Εἰ δὲ καὶ τὸ γένος ἀποδιδόντες τοῦ εἴδους ἐμεμνήμεθα.] d. h. hier als ob jemand gegen ihn einwende: „Weshalb hast du das εἶδος mit dem γένος erwähnt und das γένος mit dem εἶδος?“ und (zwar) sagt er: εἰδέναι χρή, weshalb wir so gethan haben.

Ἀνάγκη καὶ ἐν τοῖς ἀμφοτέρων λόγοις κεχρῆσθαι ἀμφοτέροις.] d. h. er nennt wohl λόγοι ihre ὑπογραφαί, seinen Ausspruch: γένος ἐστὶ τὸ κατὰ πλειόνων u. s. w., und seinen Ausspruch: εἶδός ἐστι τὸ ταττόμενον ὑπὸ τὸ γένος. — Und ferner: er nennt wohl diese ὀνόματα λόγοι.

Ἀποδιδόασιν οὖν τὸ εἶδος· εἶδός ἐστι τὸ ταττόμενον ὑπὸ τὸ γένος καὶ οὗ τὸ γένος ἐν τῷ τί ἐστι κατηγορεῖται.] d. h. diese beiden ὑπογραφαί sind eine einzige und unterschieden wie die ἄνω und die κάτω ὁδός. Τὸ ταττόμενον ὑπὸ τὸ γένος gleicht der ἄνω ὁδός und, wenn er sagt: οὗ τὸ γένος ἐν τῷ τί u. s. w., gleicht (dies) der κάτω ὁδός, wie die Treppe demjenigen, welcher unten an ihr steht, eine ἄνω ὁδός und demjenigen, der oben an ihr steht, eine κάτω ὁδός ist.

Ἔτι δὲ καὶ οὕτως· εἶδός ἐστι τὸ κατὰ πλειόνων καὶ διαφερόντων τῷ ἀριθμῷ.] d. h. dies ist (die ὑπογραφή) des κυρίως εἶδος.

[ص] Ἀλλὰ αὕτη μὲν ἡ ἀπόδοσις τοῦ εἰδικωτάτου ἂν εἴη καὶ ὅ ἐστι μόνον εἶδος.] d. h. er sagt so: diese ὑπογραφή sei nur bei dem εἰδικώτατον zutreffend. Wenn er sagt τοῦ εἰδικωτάτου, (so geschieht

dies) im Vergleich zum *εἶδος ἁπλῶς* und, wenn er sagt *ὅ ἐστι μόνον εἶδος*, (so geschieht dies) im Vergleich zu dem, was *εἶδος* und *γένος* ist.

Αἱ δὲ ἄλλαι εἶεν ἂν καὶ τῶν μὴ εἰδικωτάτων.] d. h. die beiden *ὑπογραφαί*, von denen er oben sprach: *τὸ ταττόμενον ὑπὸ τὸ γένος* und *οὗ τὸ γένος ἐν τῷ τί ἐστι*, diese sind bei dem *εἰδικώτατον* und auch bei denjenigen *εἴδη*, die *εἴδη* und *γένη* sind, zutreffend, dem *σῶμα*, sage ich, und dem *ἔμψυχον σῶμα* und dem *ζῷον* und dem *λογικὸν ζῷον* u. s. w.

Σαφὲς δὲ ἂν εἴη τὸ λεγόμενον.] d. h. sein Ausspruch, dafs diese dritte *ὑπογραφή* nur bei dem *εἰδικώτατον* zutrifft, die beiden anderen aber bei dem *εἰδικώτατον* und auch bei den *ὑπάλληλα* zutreffen.

Γενέσθω δὲ ἐπὶ μιᾶς κατηγορίας σαφὲς τὸ λεγόμενον.] *d. h.* indem wir eine *κατηγορία* nehmen und sie einer *διαίρεσις* unterwerfen und zeigen, dafs es in ihr ein *γενικώτατον γένος* und ein *εἰδικώτατον εἶδος* und Dinge giebt, die gleichzeitig *εἴδη* und *γένη* sind, und diese dritte *ὑπογραφή* nur bei dem *εἰδικώτατον* allein zutrifft und die beiden anderen *κοινῶς* (zutreffen), und (zwar) nimmt er die *οὐσία*, weil unter ihnen keine *κατηγορία* ist, in der so viele *γένη* und *εἴδη* wären als in ihr, ferner aber auch, weil, verglichen mit ihr, die 9 anderen *συμβεβηκότα* sind und es unter ihnen kein *αὐθυπόστατον* giebt als die *οὐσία*, und an der *οὐσία* wird (dann) erkannt, dafs in jeder einzelnen von diesen *κατηγορίαι* ebenso ein *γενικώτατον γένος* und ein *εἰδικώτατον εἶδος* und *εἴδη καὶ γένη* sind.

Ἡ οὐσία ἐστὶ μὲν καὶ αὐτὴ γένος.] d. h. wenn er sagt *καὶ αὐτή*, so spricht er im Vergleich zu den 9 anderen *κατηγορίαι*.

Ὑπὸ δὲ ταύτην ἐστὶ τὸ σῶμα.] d. h. hier vollzieht er die *διαίρεσις* so, dafs er die *οὐσία* einer *διαίρεσις* unterwirft in das *σῶμα* und das *ἄσωμον*. Er läfst das *ἄσωμον* bei Seite und geht auf das *σῶμα* ein und (zwar) erfährt das *σῶμα* eine *διαίρεσις* in *ἔμψυχον* und *ἄψυχον*. Er läfst das *ἄψυχον* bei Seite und geht auf das *ἔμψυχον* ein und (zwar) erfährt das *ἔμψυχον* eine *διαίρεσις* in das *ζῷον* und das *ζῳόφυτον* — wie Schwämme und Muscheln — und das *φυτόν* und das *ζῷον* erfährt eine *διαίρεσις* in das *λογικόν* und das *ἄλογον* und unter dem *λογικόν* steht der Mensch und unter dem Menschen stehen die einzelnen *ὑποστάσεις*. — Man mufs wissen, was die *οὐσία*, die die *διαίρεσις* in das *σῶμα* und das *ἄσωμον* erfuhr, ist, ein *σῶμα* oder ein *ἄσωμον*. Wenn ein *σῶμα*, wieso erfährt sie die *διαίρεσις* in das *ἄσωμον* und, wenn ein *ἄσωμον*, wieso erfährt sie die *διαίρεσις* in das *σῶμα*? Und (zwar) sagen wir, dafs, wie das *ζῷον* je nachdem die *διαίρεσις* in das *θνητόν* und das *ἀθάνατον* erfährt, so auch die *οὐσία* (die *διαίρεσις* in das *σῶμα* und das *ἄσωμον*). Wie wir nämlich das *ζῷον*, [ܟܕ] sehen wir, dafs es ein Ende hat, als *θνητόν* bezeichnen und, wenn wir sehen, dafs es kein Ende hat, als *ἀθάνατον* bezeichnen, nur *τῷ λόγῳ* dagegen, soferne es eine *ἔμψυχος* und

αἰσθητική οὐσία ist und vor dem, worein seine *διαίρεσις* erfolgt, es nicht *θνητόν* und nicht *ἀθάνατον* ist, so ist die *οὐσία*, sehen wir darauf, dafs sie *αὐθυπόστατον* ist und es nicht notwendig hat, *ἐν ἄλλῳ τινί* zu sein, nicht *σῶμα* und nicht *ἄσωμον* und, wenn wir sie als eine Trennung in *μέρη* zulassend annehmen, verstehen wir unter ihr ein *σῶμα* und, stellen wir sie als eine Trennung in *μέρη* nicht zulassend vor, alsdann verstehen wir unter ihr ein *ἄσωμον*. Mithin müssen wir, wie wir das *ζῷον* nur *τῷ λόγῳ* vor dem *θνητόν* und dem *ἀθάνατον* ins Auge fassen, ebenso die *οὐσία* nur *τῷ λόγῳ* vor dem *σῶμα* und dem *ἄσωμον* ins Auge fassen. Denn offenbar ist es etwas Anderes, *αὐθυπόστατον* zu sein und nicht notwendig zu haben, *ἐν ἄλλῳ τινί* zu sein, und etwas Anderes, eine Trennung in *μέρη* zuzulassen und eine Trennung in *μέρη* nicht zuzulassen. So viel über diese *ἀπορία*.

Ἡ οὐσία ἐστὶ μὲν καὶ αὐτὴ γένος, ὑπὸ δὲ ταύτην ἐστὶ σῶμα, ὑπὸ δὲ τὸ σῶμα ἔμψυχον σῶμα.] d. h. hier könnte man einwenden und sagen, wieso das *σῶμα*, während es *κοινότερον* ist als das *ἔμψυχον* ein Teil von ihm sein könne und wir sagen, dafs die Teile in einer Art *κοινότερον* sind als dasjenige, dessen Teile sie sind, und *in einer Art μερικώτεραι*, wie z. B., sehen wir vom *ζῷον*, dafs es im Menschen und im Rinde u. s. w. ist, es *κοινότερον* ist als der Mensch, wenn wir aber ins Auge fassen, dafs es ohne das *λογικόν* und *θνητόν* den Menschen nicht konstituieren kann, *μερικώτερον* als er ist. Ebenso ist auch das *σῶμα*, sehen wir, dafs es in den *ἔμψυχα* und den *ἄψυχα* ist, *κοινότερον* als das *ἔμψυχον*; wenn wir aber von ihm sehen, dafs es die *φύσις* des *ἔμψυχον* ohne die Eigenschaft des *ἔμψυχον εἶναι* nicht perfekt machen kann, nennen wir es *μερικώτερον* als das *ἔμψυχον*. So viel über diese *ἀπορία*.

Ὥσπερ οὖν ἡ οὐσία ἀνωτάτω οὖσα τῷ μηδὲν εἶναι πρὸ αὐτῆς γένος ἦν γενικώτατον, οὕτως καὶ ὁ ἄνθρωπος εἶδος ὤν, μεθ' ὃ οὐκ ἔστιν εἶδος οὐδέ τι τῶν τέμνεσθαι δυναμένων εἰς εἴδη.] d. h. nach ihm ist nichts Anderes, das in *εἴδη* zerlegt würde, sondern er wird nur in *μέρη* zerlegt.

Ἄτομον γὰρ Σωκράτης.] Siehe die Erklärung dieses Satzes oberhalb des *ἴδιον*.

Ἐπὶ δὲ τῶν γενῶν καὶ τῶν εἰδῶν.] d. h. als *γένη* und *εἴδη* bezeichnet er jetzt die 10 *κατηγορίαι* und mit nichten diejenigen, welche sich durch *διαίρεσις* aus der *οὐσία* ergeben, das *σῶμα* u. s. w., und (zwar) bezeichnet er sie als *γένη* und *εἴδη*, weil jede einzelne von ihnen die *διαίρεσις* in *γένη* und *εἴδη* erfährt, und er sagt, dafs ihnen nicht [∞] ein einziges *γένος* entspricht, auf das sie sich zurückführen liefsen, wie dies bei den *γενεαλογίαι* Zeus ist. So fährt er fort: *οὐ γάρ ἐστι κοινὸν ἓν γένος*.

Ὥς φησιν Ἀριστοτέλης.] Von Aristoteles giebt es eine Rede,

Phaidon betitelt, in der er sagt, daſs ein einziges *γένος* alle 10 *κατηγορίαι* umfasse — ich sage aber: das *ὄν*. Indem er nämlich sah, daſs die *οὐσία* existiert und das *πόσον* existiert und jede von ihnen existiert, *glaubte er*, daſs ein Einziges existiere, das sie alle umfasse, und der Philosoph sagt, daſs er nicht mit dem in dieser Rede Gesagten übereinstimme.

Ἀλλὰ κείσθω.] Gemäſs dem, wie sie ihm *in den κατηγορίαι κεῖνται.*

Οὐδὲ πάντα ὁμογενῆ καθ' ἓν τὸ ἀνωτάτω γένος.] d. h. mit nichten so, wie der Mensch und der Stier im *ζῷον* übereinstimmen, das ihnen das *ὄνομα* und seinen *ὅρος* giebt, stimmen die *γένη* in dem *ὄν* überein.

Τὰ πρῶτα δέκα γένη οἷον ἀρχαί.] d. h. als *πρῶτα* bezeichnet er sie im Vergleich mit denen, die durch *διαίρεσις* aus ihnen hervorgehen, weil jedes einzelne von ihnen die *διαίρεσις* in *γένη* und *εἴδη* erfährt.

Κἂν δὴ πάντα τις ὄντα καλῇ ὁμωνύμως.] d. h. *ὁμωνύμως* sagt man von Allem, daſs es *ὄν* (sei) und mit nichten *συνωνύμως*.

Εἰ μὲν γὰρ ἦν κοινὸν πάντων γένος τὸ ὄν, συνωνύμως.] d. h. so sagt er: das *ὄν* ist eine *οὐσία* und die *οὐσία* ist *αὐθυπόστατος*. Nun würde, wofern das *ὄν* ein *κοινὸν πάντων γένος* wäre, es ihnen sein *ὄνομα* und seinen *ὅρος* geben, so daſs jedes einzelne von ihnen, da es existiert, *αὐθυπόστατος* hieſse und wäre. Indessen *κοινωνοῦσι* nur *κατὰ τὸ ὄνομα* und mit nichten *ἔργῳ*, weil, während sie 10 sind, unter ihnen kein *αὐθυπόστατον* ist als die *οὐσία*. Denn die (übrigen) 9 sind *συμβεβηκότα*.

Δέκα μὲν οὖν τὰ γενικώτατα.] d. h. weil er (sie als) *τρόποι* der *γένη* angenommen hat, deshalb kehrt er wiederum zu ihnen zurück und sagt, daſs diese *δέκα γένη* bestimmt begrenzt sind *κατὰ τὸν ἀριθμόν* und *κατὰ τὴν γνῶσιν*. *Κατὰ τὸν ἀριθμόν* sind sie nicht mehr als 10 und *κατὰ τὴν γνῶσιν*, da wir sie erkennen.

Τὰ δὲ εἰδικώτατα ἐν ἀριθμῷ μέν τινι.] d. h. die *εἰδικώτατα* sind *κατὰ τὸν ἀριθμόν* bestimmt begrenzt, da sie nicht mehr sind, als sie Gott von Anfang an erschuf, indessen sind sie nach unserer *γνῶσις* nicht bestimmt begrenzt. Und wenn er sagt *ἐν ἀριθμῷ τινι*, (heiſst das): „Sie sind *ἄπειρα* (nur) für unsere *γνῶσις*", und damit du nicht glaubst, sie seien nicht bestimmt begrenzt, hat er im Voraus zur Vorsicht gemahnt und hinzugefügt; *οὐ μὴν ἀπείρῳ* d. h. mit nichten sind sie (überhaupt) nicht bestimmt begrenzt, sondern sie sind bestimmt begrenzt für die *γνῶσις* Gottes.

Τὰ δὲ ἄτομα.] d. h. die einzelnen *ὑποστάσεις* sind nicht bestimmt begrenzt, nicht *κατὰ τὸν ἀριθμόν* und nicht nach unserer *γνῶσις*, und deshalb befiehlt Platon, sobald wir zu ihnen gelangen, aufzuhören, weil sie für uns kein Gegenstand der *γνῶσις* sind.

Κατιέναι δὲ διὰ τῶν διὰ μέσου διαιροῦντας [ܡܢ] *ταῖς διαφοραῖς.*] Herabzusteigen von der *οὐσία* zum *σῶμα* u. s. w.

Διαιροῦντας ταῖς εἰδοποιοῖς διαφοραῖς.] Und mit nichten durch die *ἐπουσιώδεις*, und (zwar) führen wir, indem wir von der *οὐσία* hinabsteigen zum *σῶμα* und zum *ἔμψυχον* u. s. w., eine *διαίρεσις* aus und steigen herab, wie derjenige, welcher zählt, *indem* er mit 1 beginnt und bis zu 10 aufsteigt, solange er aufsteigt, verbreitert und erweitert, und, wie derjenige, welcher mit 10 beginnt und herabsteigt zu 9, 8, 7, bis er zu 1 gelangt, zusammenzieht, so ziehen auch wir zusammen, indem wir von der *οὐσία* zu den *εἴδη* und von den *εἴδη* zu den *γένη*, bis zum *γενικώτατον* hinaufsteigen.

Συναγωγὸν γὰρ τῶν πολλῶν εἰς μίαν φύσιν τὸ εἶδος καὶ ἔτι μᾶλλον τὸ γένος.] d. h. weil das *εἶδος* die *ὑποστάσεις συνάγει* und das *γένος* die *εἴδη συνάγει.*

Τὰ δὲ κατὰ μέρος καὶ καθ' ἕκαστα τοὐναντίον.] d. h. die *μερικαί* und einzelnen *ὑποστάσεις* thun das Gegenteil von dem, was das *εἶδος* thut, *weil* das *εἶδος συνάγει* und sie *διαιροῦσιν.*

Ὁ εἷς καὶ κοινὸς πλείους.] d. h. das *ἓν κοινὸν εἶδος* besteht aus mehreren *ὑποστάσεις*, woraus wir erkennen, daſs das *εἶδος* nichts ist als eine *ἄθροισις* von *ὑποστάσεις* und das *γένος* eine *ἄθροισις* von *εἴδη.*

Ἀποδεδομένου τοῦ γένους καὶ τοῦ εἴδους.] d. h. nachdem jedes von ihnen durch *ὑπογραφή* und *ὁρισμός* bestimmt ist.

Εἰς πλείω εἴδη ἡ τομή.] d. h. das *ζῷον* erfährt die *διαίρεσις* in mehrere *εἴδη.*

Καὶ πάντα τὰ ἐπάνω τῶν ὑποκάτω.] d. h. das *γελαστικόν ἀντιστρέφει* dem Menschen gegenüber und, wenn der Mensch ein *γελαστικόν* ist, so auch umgekehrt.

Ἢ τὰ ἴσα τῶν ἴσων.] d. h. das *ζῷον* vom Menschen und die *κίνησις* von den *ἔμψυχα.*

Τὰ δὲ ἐλάττω τῶν μειζόνων οὐκέτι.] d. h. das *ζῷον* vom Menschen. Der Mensch aber *οὐκ ἀντικατηγορεῖται τοῦ ζῴου.* Denn du sagst nicht, daſs das *ζῷον* ein Mensch sei.

Τὸ μὲν εἶδος τοῦ ἀτόμου κατηγορηθήσεται.] d. h. der Mensch *ἁπλῶς* von den einzelnen *ὑποστάσεις.*

Τὸ δὲ ἄτομον ἐφ' ἑνὸς μόνου τῶν κατὰ μέρος.] d. h. man muſs wissen, daſs er als *ἄτομον* hier mit nichten die einzelne *ὑπόστασις* bezeichnet, sondern diejenige *ἄθροισις* von *ἴδια*, die charakteristisch ist: *Σωκράτης, λευκός, ὁ Σωφρονίσκου υἱός* und *μόνος ἐστὶ τῷ πατρὶ* (*υἱός*). Diese *ἄθροισις* von *ἴδια* nennt er ein *ἄτομον*, weil sie (nur) von einzelnen *ὑποστάσεις κατηγορεῖται.*

Ἄτομον δὲ λέγεται Σωκράτης καὶ τουτὶ τὸ λευκόν.] d. h. man muſs [ܡܫ] wissen, daſs *διχῶς* von einem *ἄτομον* gesprochen wird, entweder von einem *ὡρισμένον* oder von einem *ἀόριστον*, und (zwar) setzt er für beide *τρόποι* desselben *Beispiele* her. Dadurch, daſs er

sagt *Σωκράτης* und *τουτί*, bezeichnet er das *ὡρισμένον ἄτομον*, dadurch aber, daſs er sagt *ὁ*, bezeichnet er das *ἀόριστον ἄτομον*. Denn *ὁ* bestimmt nichts. Ebenso bezeichnet er auch, wenn er sagt: *τουτὶ τὸ λευκόν* das *ἀόριστον ἄτομον*. Denn *τὸ λευκόν* trifft auf das Silber und auf den Schnee u. s. w. zu.

Ὅτι ἐξ ἰδιοτήτων συνέστηκεν ἕκαστον.] d. h. *ἰδιότητες* nennt er die *ἐπουσιώδη σημεῖα*, die äuſserlich den *μερικαὶ ὑποστάσεις* anhaften, durch die das eine vom anderen geschieden ist, und nicht etwa die *κοινὰ καὶ κύρια ἴδια*. — Wenn er *συνέστηκεν* sagt, (so geschieht dies), damit mit nichten jemand annehme, er spreche von der *φυσικὴ ὑπόστασις*. Vielmehr bezeichnet er, wie gezeigt, als *ἄτομον* diese *ἄθροισις* von *ἰδιότητες*, die von einer einzelnen *ὑπόστασις κατηγορεῖται*, (eine *ἄθροισις* von *ἰδιότητες*), deren *ἄθροισμα* sich nicht bei irgend einem anderen Menschen findet.

Αἱ τοῦ ἀνθρώπου ἰδιότητες, λέγω δὴ τοῦ κοινοῦ.] d. h. sei es die des *γελαστικόν*, sei es die des *πλατυώνυχον*, sei es die des *ὀρθόν*, sie werden (alle) von jedem ausgesagt. — *Μᾶλλον δὲ ἐπὶ πάντων τῶν ἀνθρώπων.*] d. h. weil mitunter das *ἐπὶ πλειόνων von einer* Mehrzahl und mit nichten von Allen verstanden wird, deshalb hat er hinzugesetzt: *μᾶλλον δὲ ἐπὶ πάντων τῶν ἀνθρώπων.*

Ὅλον γάρ τι τὸ γένος.] d. h. man muſs wissen, daſs er *ὅλον* anstatt *κοινόν* genommen hat. Deshalb sagt er: *ὅλον τι τὸ γένος*. Denn das *γένος* wird nicht *ἁπλῶς ὅλον* genannt, weil dieses *ὅλον κυρίως* dasjenige ist, was sich aus *μέρη* zusammensetzt und, wird es zerlegt, nicht ganz in jedem einzelnen *μέρος* ist. Wird nämlich das *γένος* einer *διαίρεσις* unterworfen, so ist es *ἴσως* in jedem einzelnen *εἶδος* ganz und deshalb hat er es *ὅλον τι* genannt.

Τὸ δὲ εἶδος καὶ ὅλον καὶ μέρος.] d. h. es ist ein *ὅλος* oder *κοινόν*, *weil*, wird es der *διαίρεσις* in die *ὑποστάσεις* unterworfen es *ἴσως* in ihnen ist, und ferner ist es ein *μέρος* des *ζῷον*.

Ἐν γὰρ τοῖς μέρεσι τὸ ὅλον.] d. h. *ἐν τοῖς μέρεσι* d. h. in den *ὑποστάσεις* ist das *εἶδος* d. h. in ihnen *ὑφέστηκεν* und sie (*ὑφεστήκασιν*) in ihm, nach der Meinung des Porphyrios und mit nichten nach der kirchlichen Meinung. Denn die kirchliche Meinung sagt dies, daſs das *ὅλον* dasjenige ist, was *ἐκ τῶν μερῶν συνέστηκε*, mit nichten dasjenige, was *ἐν τοῖς μέρεσιν* (*ὑφέστηκεν*), damit gezeigt wird, daſs Christus *ἐκ δύο φύσεων* ist und mit nichten *ἐν δύο φύσεσι*. — Soviel über das *εἶδος*.

Über die *διαφορά*. — Alles, wovon gesagt wird, daſs es *διαφέρει*, *ἢ κατὰ τὴν οὐσίαν διαφέρει*, *ἢ κατὰ τὸ συμβεβηκός* und das *κατὰ τὸ συμβεβηκὸς διαφέρον* ist entweder *χωριστόν* oder *ἀχώριστον* und (zwar) bedingt das *χωριστόν* die *κοινῶς διαφορά* und das *ἀχώριστον* die *ἰδίως* (*διαφορά*) und das [ܡܛܠ] *κατὰ τὴν οὐσίαν διαφέρον* bedingt die *ἰδιαίτατα* (*διαφορά*) und so sind es offenbar drei *εἴδη*

oder *τρόποι* der *διαφορά*, nicht mehr und nicht weniger. Man mufs ferner wissen, dafs er, nachdem er von den Schwellen oder den *ἀρχαί*, die durch einander erkannt und *ἐν τῷ τί* genommen werden, gesprochen hat, jetzt von der *διαφορά* spricht, die in der Mitte zwischen *γένος* und *εἶδος* steht, weil sie *οὐσία* ist und *ἐν τῷ ποῖον* genommen wird; ferner aber steht sie in einem anderen *τρόπος* in der Mitte, *weil* sie *μερικωτέρα* ist als das *ζῷον* und *κοινοτέρα* als das *εἶδος*. Weil aber auch sie eine *φωνὴ ὁμώνυμος* ist, deshalb unterwirft er sie einer *διαίρεσις* in drei *τρόποι* und nimmt denjenigen (*τρόπος*), in dessen Bezeichnung sein *σκοπός* besteht, und spricht über ihn.

Διαφορὰ δὲ κοινῶς τε καὶ ἰδίως καὶ ἰδιαίτατα λεγέσθω.] d. h. er unterwirft sie einer *διαίρεσις* in drei *τρόποι*, wobei er mit der *κοινῶς* (*διαφορά*) beginnt, als der bekanntesten, und ihr die *ἰδίως* (*διαφορά*) folgen läfst, weil er sie verwandt findet, soferne auch sie wie jene ein *συμβεβηκός* ist, und er findet die *ἰδιαίτατα* (*διαφορά*) (mit der Letzteren) verwandt, weil sie wie jene *ἀχώριστος* ist. — Wenn er aber gesagt hat: *λεγέσθω*, so hat er gezeigt, dafs Porphyrios der Erfinder dieser Namen war, mit denen die *διαφορά* bezeichnet wird. Denn die *παλαιοί* bezeichneten sie anders.

Διαφέρει γὰρ Σωκράτης Πλάτωνος.] d. h. *dadurch*, dafs jener *φαλακρός* ist und dieser (es) nicht ist und dieser jünger ist als jener.

Ἐνεργοῦντός τι.] d. h. etwas, das längere Zeit dauerte.

Ἐν ταῖς τοῦ πῶς ἔχειν ἑτερότησι.] d. h. sitzt, steht, *ἐνεργεῖ*, *παύεται*.

Γρυπότης, γλαυκότης.] d. h. diese sind angeboren.

Ἡ οὐλὴ ἐκ τραύματος.] d. h. diese ist nach der Geburt entstanden.

Ὅταν εἰδοποιῷ διαφορᾷ διαλλάττῃ.] d. h. *τῇ οὐσιώδει* oder *ἰδιαίτατα*, die den Menschen zu einem *ἄλλο* macht als das Pferd. — Man mufs wissen, dafs die *κοινῶς* (*διαφορά*) *λόγῳ* und *ἔργῳ ἀναιρεῖται*, die *ἰδίως* (*διαφορά*) aber *λόγῳ* oder *δόξᾳ ἀναιρεῖται*, während sie *ἔργῳ* nicht *ἀναιρεῖται*, die *ἰδιαίτατα* (*διαφορά*) aber weder *λόγῳ* noch *ἔργῳ ἀναιρεῖται*, und deshalb bezeichnet er sie als *ἰδιαίτατα*.

Πᾶσα διαφορὰ ἑτεροῖον ποιεῖ.] d. h. ob sie eine *κοινῶς* oder eine *ἰδιαίτατα* (*διαφορά*) sei. — Die *ἰδιαίτατα* (*διαφορά*) wird im Griechischen mit *ἀλλοῖος* bezeichnet, die *κοινῶς* mit *ἕτερος*. — Man mufs ferner wissen, dafs die *ἰδιαίτατα* (*διαφορά*) zu einem *ἄλλο* und zu einem *ἀλλοῖον* macht — der Mensch ist ein *ἄλλο* und *ἀλλοῖος* als der Stier —, die *κοινῶς* aber nicht zu einem *ἄλλο* macht.

Αἱ ποιοῦσαι ἄλλο εἰδοποιοί.] d. h. die *οὐσιώδεις* oder *ἰδιαίτατα*.

Αἱ δὲ ἄλλαι ἁπλῶς διαφοραί.] d. h. *τρόπῳ τινί* wurden sie als *διαφοραί* bezeichnet, soferne sie zu einem *ἀλλοῖον* machen, und mit nichten *κυρίως*.

[لر] *Αἵ τε διαιρέσεις γίγνονται τῶν γενῶν εἰς τὰ εἴδη.*] d. h. mit ihrer Hilfe unterwerfen wir das *ζῷον* der *διαίρεσις* und konstituieren die *εἴδη*.

Οἵ τε ὅροι ἀποδίδονται.] d. h. mit ihrer Hilfe definieren wir die *εἴδη*. — Werden sie *ἐναντίως* genommen, so begründen sie eine *διαίρεσις* und, werden sie *πληρωτικῶς* genommen, so konstituieren sie.

Ἐκ γένους ὄντες καὶ τῶν τοιούτων διαφορῶν.] d. h. wie jemand sagen könnte, daſs *τὰ γένη* die *οἰκεῖα εἴδη περιέχει*, so *περιέχουσι* ferner auch *αἱ διαφοραί*. — Ferner hat er hinzugesetzt *τῶν τοιούτων*, um die *ἐπουσιώδεις* von den *γενικαί* als ihnen fremd ferne zu halten. Denn mit nichten erfährt die *οὐσία* eine *διαίρεσις* in *συμβεβηκότα*, sondern im Gegenteil an jener werden diese sichtbar und besitzen sie *ὑπόστασις*.

Ἡ ἑτερότης μόνον συνίσταται.] d. h. irgend eine Veränderung im *τρόπος* der *ἐνέργεια* oder im *σχῆμα* oder in der Farbe kann *συνίστασθαι* oder offenbar werden ohne, daſs sie etwas zu thun hätte mit der *διαίρεσις* der *πράγματα* oder ihrer *σύστασις* gleich den anderen, (nämlich den) *φυσικαὶ* (*διαφοραί*). Diese zeigen nämlich von einer *φύσις*, daſs sie von einer anderen *φύσις διαφέρει*.

Ἄνωθεν μὲν πάλιν ἀρχομένῳ.] d. h. er hat im Anfange gesagt, daſs von einer *διαφορά κοινῶς*, *ἰδίως* und *ἰδιαίτατα* gesprochen wird, und gezeigt, daſs in drei *τρόποι* von ihr gesprochen wird, und jetzt unterwirft er sie neuerdings einer *διαίρεσις* und deshalb sagt er: *ἄνωθεν μὲν πάλιν ἀρχομένῳ*.

Καὶ πάλιν τῶν ἀχωρίστων αἱ μὲν ὑπάρχουσι καθ' αὑτάς.] d. h. er unterwirft die *ἀχώρισται* der *διαίρεσις* und sagt, daſs von ihnen die einen *καθ' αὑτὰς ὑπάρχουσι*, (nämlich) die *οὐσιώδεις* oder *ἰδιαίτατα*.

Τὸ μὲν γὰρ λογικὸν καθ' αὑτὸ ὑπάρχει τῷ ἀνθρώπῳ.] d. h. es ist ein *συστατικόν* des Menschen.

Αἱ μὲν οὖν καθ' αὑτὰς ἐν τῷ τῆς οὐσίας λαμβάνονται λόγῳ.] d. h. sie werden in den *ὅρος* des Menschen aufgenommen und machen ihn zu einem *ἄλλο* als das Pferd.

Καὶ αἱ μὲν καθ' αὑτὰς οὐκ ἐπιδέχονται τὸ μᾶλλον καὶ τὸ ἧττον.] d. h. die *οὐσιώδεις* kommen allen Menschen *ἴσως* zu und mit nichten wie das *φαλακρόν* oder das *γρυπόν*, bei denen jemand *μᾶλλον φαλακρός* als ein anderer und *μᾶλλον γρυπός* als ein anderer sein kann.

Οὔτε γὰρ τὸ γένος μᾶλλον καὶ ἧττον κατηγορεῖται οὗ ἂν ᾖ γένος.] d. h. wie das *γένος* von den *εἴδη* unter ihm *ἴσως κατηγορεῖται*, so *κατηγοροῦνται* auch die *οὐσιώδεις διαφοραί* nicht *μᾶλλον* und *ἧττον* von den *εἴδη*, die sie konstituieren.

Οὔτε τοῦ γένους αἱ καθ' αὑτὰς διαφοραί.] d. h. man muſs wissen, daſs er hier mit nichten sagt, er zeige (etwas) von den *συστατικαὶ διαφοραί* d. h. dem *ἔμψυχον* und *αἰσθητικόν*, sondern (nur) von den *διαιρετικαί*, *λογικός*, sage ich, und *ἄλογος*, *θνητός* und *ἀθάνατος*,

und (zwar) ist dies daraus erkenntlich, dafs er sagen wird: *αὗται γάρ εἰσιν αἱ τὸν ἑκάστου λόγον συμ[μ]πληροῦσαι.* Verstehe also folgendermafsen: Mit nichten sagt er, dafs sie vom *γένος κατηγοροῦνται*, sondern dafs bei ihm von ihnen nicht *μᾶλλον* und *ἧττον* gesprochen wird — von *λογικός* und *ἄλογος* wird beim *ζῷον* nicht *δυνάμει μᾶλλον* und *ἧττον* gesprochen und auch bei den *εἴδη* nicht *ἐνεργείᾳ μᾶλλον* und *ἧττον* —, und, wenn er sagt: *οὔτε τοῦ γένους*, (so thut er dies), weil sie an ihm und auf Grund seiner sind.

Αὗται μὲν γάρ εἰσιν αἱ τὸν ἑκάστου λόγον συμπληροῦσαι.] d. h. damit du nicht meinst, er rede von den *συστατικαὶ διαφοραί* des *γένος*, deshalb verstärkt er seine Ausdrucksweise und sagt: „das sind diejenigen, welche mit dem *ζῷον* zusammen den *ὅρος* jedes einzelnen *εἶδος συμπληροῦσι*".

Τὸ δὲ εἶναι ἑκάστῳ ἓν καὶ τὸ αὐτὸ οὔτε ἄνεσιν.] d. h. vermutlich bezeichnet er mit *τὸ εἶναι* den *ὅρος*, da, wie der *ὅρος* jedes einzelnen *εἶδος* nicht das *μᾶλλον* und das *ἧττον ἐπιδέχεται*, so (es) auch seine *συστατικαὶ διαφοραί* (nicht thun). — In einem anderen *τρόπος*: (er bezeichnet so) jedes *πρᾶγμα*, welches immer es sei. Wie man von diesem nicht sagt, dafs es *μᾶλλον* und *ἧττον* existiere, so auch nicht von den *οὐσιώδεις* und *συστατικαὶ διαφοραί*.

Τριῶν οὖν εἰδῶν τῆς διαφορᾶς.] d. h. die *κοινῶς* und die *ἰδίως* und die *ἰδιαίτατα* (*διαφορά*).

Καθ' ἃς διαιρούμεθα τὰ γένη εἰς τὰ εἴδη.] d. h. mit ihrer Hilfe unterwerfen wir das *ζῷον* der *διαίρεσις* und aus ihnen konstituieren wir die *εἴδη*.

Καθ' ἃς τὰ διαιρεθέντα εἰδοποιεῖται.] d. h. es sind dieselben, die, werden sie *ἐναντίως* genommen, die *διαίρεσις* von *λογικός* und *ἄλογος* begründen, und, werden sie *πληρωτικῶς* genommen, das *ζῷον λογικόν, θνητόν* konstituieren.

Τῶν καθ' αὑτὰς διαφορῶν πασῶν τῶν τοιούτων τοῦ ζῴου ἐμψύχου καὶ αἰσθητικοῦ.] d. h. das *ἔμψυχον* und das *αἰσθητικόν* sind *συστατικαὶ διαφοραί* des *ζῷον* und *λογικόν* u. s. w. *διαιρετικαί*.

Ἔστι τὸ ζῷον οὐσία ἔμψυχος αἰσθητική.] d. h. dies ist der *ὅρος* des *ζῷον*.

Δι' αὐτῶν εἰς τὰ εἴδη διαιρούμεθα.] d. h. durch ihre Vermittelung unterwerfen wir das *ζῷον* der *διαίρεσις* und aus ihnen konstituieren wir die *εἴδη*.

Ἀλλ' αὗταί γε αἱ διαιρετικαὶ διαφοραὶ τῶν γενῶν συμπληρωτικαὶ γίγνονται καὶ συστατικαί.] d. h., werden sie *ἐναντίως* genommen, so begründen sie eine *διαίρεσις* und, werden sie *πληρωτικῶς* genommen, so konstituieren sie.

Τέμνεται γὰρ τὸ ζῷον τῇ τοῦ λογικοῦ διαφορᾷ.] d. h. man mufs wissen, dafs, wenn du wissen willst, wie viele *συζυγίαι* von *πράγματα* es giebt, (du folgendermafsen verfahren mufst): Sieh, wie viele (*πράγ-*

ματα) es sind und multipliciere ihre Zahl mit einer um 1 niedrigeren Zahl und sieh, wie viele es giebt, und lasse die eine Hälfte bei Seite und halte dich an die andere Hälfte und so (viele) *συζυγίαι* giebt es. *Διαφοραί* des *ζῷον* sind es 4, *λογικόν* und *ἄλογον* und *θνητόν* und *ἀθάνατον*. Diese mit 3 multipliciert, ergeben 12. Lasse die eine Hälfte bei Seite und es bleiben 6. Zwei von ihnen bestehen nicht. *Λογικὸς καὶ ἄ*[ܠܐ]*λογος* besteht nicht und *θνητὸς καὶ ἀθάνατος* besteht nicht. Es besteht: *λογικὸς καὶ θνητός* — der Mensch —, *λογικὸς καὶ ἀθάνατος* — der Engel —, *ἄλογος καὶ θνητός* — der Stier, das Pferd —, *ἄλογος καὶ ἀθάνατος* — die verdammten Dämonen, über die von Gott die Strafe der Unvernunft verhängt ist.

Οὕτω δὲ καὶ τῆς ἀνωτάτω οὐσίας.] d. h. als *ἡ ἀνωτάτω οὐσία* bezeichnet er das *σῶμα*. Wie das *ζῷον* eine *διαίρεσις* nach 4 *διαφοραί* erfuhr, so erfährt auch das *σῶμα* die *διαίρεσις* in das *ἔμψυχον* und das *ἄψυχον* und das *αἰσθητικόν* und das *ἀναίσθητον* und diese, mit 3 multipliciert, ergeben 12 und aus diesen entstehen 6 *συζυγίαι*. Zwei von ihnen bestehen nicht. *Ἔμψυχος καὶ ἄψυχος* besteht nicht und auch *αἰσθητικὸς καὶ ἀναίσθητος* besteht nicht. Es bestehen mithin: *ἔμψυχος* (*καὶ*) *αἰσθητικός* — das *ζῷον* —, *ἔμψυχος* (*καὶ*) *ἀναίσθητος* — die Pflanze —, *ἄψυχος* (*καὶ*) *ἀναίσθητος* — der Stein —, *ἄψυχος* (*καὶ*) *αἰσθητικός* — der Schwamm —. Man sagt, daſs er *αἰσθάνεται*, wenn du ihn zu fischen suchst, und sich zusammenzieht.

Ἐπεὶ οὖν αἱ αὐταὶ πῶς ληφθεῖσαι.] d. h. *λογικός* und *ἄλογος* und *θνητός* und *ἀθάνατος*. Je nachdem man spricht, entweder *ἐναντίως* oder *πληρωτικῶς*, werden sie zuerst *διαιρετικαί* und alsdann *συστατικαί*.

Καὶ τούτων γε μάλιστα χρεία ἐν τῇ διαιρέσει.] d. h. auf *λογικός* und *ἄλογος* und *θνητός* und *ἀθάνατος* sind wir angewiesen, machen wir von den *μέθοδοι* Platons Gebrauch, als da sind die *διαίρεσις* u. s. w. und mit nichten auf die *χωρισταί* oder die *ἀχώριστοι* (*διαφοραί*).

Διαφορά ἐστιν, ᾗ περισσεύει τὸ εἶδος τοῦ γένους.] d. h. weil *λογικός* und *θνητός*, die beim *ζῷον δυνάμει* sind, dem *εἶδος ἐνεργείᾳ* zukommen und die *ἐνέργεια* der *δύναμις* gegenüber das *τιμιώτερον* ist, deshalb hat er gesagt: *ᾗ περισσεύει τὸ εἶδος τοῦ γένους*.

Τὸ γὰρ ζῷον οὔτε οὐδέν.] d. h. es existiert nicht nicht, sondern es existiert. Zwei *ἀποφάσεις* bewirken eine *κατάφασις*.

Ἐπεὶ πόθεν ἂν τὰ εἴδη σχοῖεν διαφοράς.] Weil die *εἴδη* aus dem *ζῷον* abgeleitet sind und von ihm herabkommen, woher sollten sie das *λογικόν* und *θνητόν* haben, wenn diese nicht im *ζῷον* lägen. Man muſs wissen, daſs es zwei *αἱρέσεις* unter den Philosophen gab, von denen die eine sagte, daſs aus nichts nichts werden könne, und die andere sagte, daſs Gegensätze in einem und demselben nicht existieren könnten, und, nachdem der Philosoph gesagt hat, daſs der Mensch an dem *λογικόν* und dem *θνητόν* etwas mehr habe als das *ζῷον*, erhebt sich der Einwand, daſs, wenn (die *διαφοραί*) nicht im

ζῷον existieren und die εἴδη aus dem ζῷον stammen, folgerichtig etwas ἐκ τοῦ μὴ ὄντος ἐγένετο, und wenn du sagst, sie existierten im ζῷον, folgerichtig Gegensätze in einem und demselben existieren, und deshalb hat er gesagt, dafs sie nicht im ζῷον nicht existieren, sondern (in ihm) existieren und dafs (aber) auch nicht Gegensätze in ihm sind. Folgendermafsen vereinigt er diese beiden Sätze: Es kommen ihm aber [ܠܗ], ὡς ἀξιοῦσιν, alle unter ihm (sich findenden) διαφοραί δυνάμει zu und so entsteht nicht etwas ἐκ τοῦ μὴ ὄντος d. h., weil sie δυνάμει in ihm sind, entsteht, siehe, nicht etwas ἐκ τοῦ μὴ ὄντος und so kommt ihm, siehe, die eine αἵρεσις zu ihrem Rechte. Er vereinigt sie ferner folgendermafsen: Auch nicht eines ist ἐνεργείᾳ und so sind, siehe, schon nicht wohl ἀντικείμενα bei einem und demselben d. h. weil sie nicht ἐνεργείᾳ in ihm sind, existieren, siehe, nicht Gegensätze in einem und demselben, weil ja δυνάμει Gegensätze bestehen können, wie z. B. im Waizenkorne δυνάμει Spreu und Same ist, und so kommt ihm die andere αἵρεσις zu ihrem Rechte, die sagt, dafs Gegensätze in einem und demselben nicht existieren können.

Ὁρίζονται δὲ τὰς τοιαύτας διαφορὰς καὶ οὕτως· διαφορά ἐστι τὸ κατὰ πλειόνων καὶ διαφερόντων τῷ εἴδει.] d. h. dies ist κυρίως ihre ὑπογραφή.

Τῶν γὰρ πραγμάτων ἐξ ὕλης καὶ εἴδους συνεστώτων.] d. h. der Philosoph sagt, dafs das γένος ἐν τῷ τί genommen wird und die διαφορὰ ἐν τῷ ποῖον und sie gemäfs der Erwägung, die er über das τί anstellte, so definiert werden, und (zwar) sagt er, dafs die πράγματα entweder φυσικά sind, die sich aus ὕλη und εἶδος zusammensetzen, wie die vier στοιχεῖα, oder τεχνητά sind, wie der ἀνδριάς, der sich aus Erz zusammensetzt, und (zwar) συνίσταται τὰ φυσικὰ ἐκ τῆς ἀμόρφου καὶ ἀσχηματίστου ὕλης, die wie eine στιγμή war und eine einzige Ausdehnung annahm und (so) die γραμμή ergab, und aus mehreren γραμμαί (entsteht) das ἐπίπεδον und aus ἐπίπεδα das (noch) nicht irgendwie beschaffene σῶμα und zu diesem wird das ψυχρόν und das θερμόν, das ξηρόν und das ὑγρόν hinzugefügt und (so) entsteht das irgendwie beschaffene σῶμα. Wie jetzt die ὕλη dem σῶμα das τί εἶναι giebt und die Beschaffenheiten ihm das ποῖόν τι εἶναι geben, so giebt auch das ζῷον dem Menschen das τί εἶναι und die διαφοραί (geben ihm) das ποῖόν τι εἶναι und, wie ferner das Erz dem ἀνδριάς das τί εἶναι giebt und das εἶδος an ihm das ποῖόν τι εἶναι, so auch das ζῷον und die διαφοραί dem Menschen, und dies ist die Ursache (davon), dafs das ζῷον ἐν τῷ τί genommen wird und die διαφορά ἐν τῷ ποῖον, und (zwar) hat er, weil sein σκοπός die Besprechung der τεχνητὴ σύστασις ist, ein Beispiel aus dem Gebiete der τεχνητά gebracht gemäfs dem, was er nachher sagt: τὸ δὲ ὅλον τοῦτο, ζῷον λογικὸν θνητόν, ὁ ἄνθρωπος.

Ἢ ἀνάλογόν γε ὕλῃ καὶ εἴδει τὴν σύστασιν ἐχόντων ὥσπερ ὁ ἀνδριάς.] d. h. man mufs wissen, dafs der *ἀνδριάς* eine *ἀναλογία* zur *ὕλη* besitzt und mit nichten *κυρίως ὕλη* ist. Er hat nämlich das *σκληρόν* und das *βαρύ* und das *ξηρόν* und das *ψυχρόν*, die sie nicht hat, und deshalb sagt er, dafs er eine *ἀναλογία* zur *ὕλη* besitze.

Οὕτως καὶ ὁ κοινός τε καὶ ἰδικὸς ἄνθρωπος (ἐξ ὕλης μὲν) ἀναλόγου.] d. h. weil dem *ἰδικός* der *ὅρος* des *κοινός* zukommt, deshalb sagt er: „Sei es der *κοινός*, oder sei es der *ἰδικός*". — Wie die *ὕλη* den *πράγματα* das *εἶναι* giebt, so giebt das *ζῷον* dem Menschen das *εἶναι*.

[ي] *Ἐκ μορφῆς δὲ τῆς διαφορᾶς.*] d. h. wie die *μορφή* dem *ἀνδριάς* und das charakteristische *εἶδος* der *ὕλη* das *ποιόν τι εἶναι* giebt, so giebt die *διαφορά* dem Menschen das *ποιόν τι εἶναι*.

Τὸ δὲ ὅλον τοῦτο, ζῷον λογικὸν θνητόν, ὁ ἄνθρωπος.] Wie es beim *ἀνδριάς* der Fall ist d. h. wie wir oben von der *ὕλη* und dem *ἀνδριάς* gesagt haben, so (verhalten sich) das *ζῷον* und die *διαφοραί* zum Menschen und dies ist die Ursache (davon), dafs das *γένος ἐν τῷ τί* genommen wird und die *διαφορά ἐν τῷ ποιον* genommen wird.

Διαφορά ἐστιν τὸ (χωρίζειν) πεφυκός.] d. h. wie das *λογικόν*, das den Menschen vom Stiere *χωρίζει*, *die* beide unter das *ζῷον* (fallen), und (zwar) macht er sofort die Umkehrung und sagt, dafs mit nichten jedes *χωρίζειν πεφυκός* eine *διαφορά* ist, jedoch jede *διαφορά χωρίζει*. (Nur) so kehre diesen Satz um. Denn *θνητά* sind die Menschen und die *ἄλογα ζῷα*. Eine *διαφορά* besitzen wir aber (diesen) *ζῷα* gegenüber durch das *λογικόν* und eine *κοινωνία* durch das *γένος*, nämlich das *ζῷον*. Ebenso (besitzen wir) auch den Engeln gegenüber (eine *διαφορά*) durch das *θνητόν*.

Προσεργαζόμενοι δέ.] d. h. hier macht er die Umkehrung des *ὁρισμός* und zeigt, dafs mit nichten jedes *χωρίζειν πεφυκός* eine *διαφορά* ist. Geschieden ist jemand von einem anderen durch Länge und dies ist mit nichten eine *διαφορά*. Mithin erfordert die *διαφορά* dreierlei, dafs sie *χωρίζει*, dafs sie *εἰς τὴν σύστασιν συμβάλλεται* und dafs sie *ἐν τῷ ὅρῳ λαμβάνεται*.

Καὶ τὸ τί εἶναι τοῦ πράγματός ἐστι μέρος.] d. h. das, was ein *μέρος* des Menschen ist, dessen *ὅρος ἐν τῷ τί* genommen wird.

Οὐ γὰρ τὸ πλεῖν.] d. h. dafs er sich ein *πλοῖον* zurecht macht und über Meer zieht, ist mit nichten eine *διαφορά*, sondern eine Geschicklichkeit und ein *ἴδιον* und ist mit nichten wie das *λογικόν* ein *συμπληρωτικὸν τῆς οὐσίας*.

Εἶεν ἂν οὖν διαφοραί, ὅσαι.] d. h. als ob du ihn gefragt hättest, wie beschaffen die *κυρία διαφορά* sei und er sagte, dafs Alles, was den Menschen zu einem *ἄλλο* macht als den Stier (eine *διαφορά* ist).

Καὶ ὅσαι ἐν τῷ τί εἶναι προσλαμβάνονται.] d. h. mit nichten werden diese *διαφοραὶ ἐν τῷ τί* genommen, sondern sie sind *συμ-*

πληρωτικαί des Menschen oder des Engels, dessen *ὅρος ἐν τῷ τί* genommen wird. — Diese ganze Lehre über die *διαφορά*.

Erklärung eines Satzes, der oben in der Rede über das *εἶδος* vergessen wurde. — Von einem *ἄτομον* wird *τετραχῶς* geredet: entweder wegen der Härte, wie beim *ἀδάμας λίθος*, oder wegen der Kleinheit wie bei der *στιγμή*, oder wie bei der einzelnen *ὑπόστασις*, Petros oder Paulos, die in an *ἴδια* ungleiche *μέρη* zerlegt wird, während sie in *εἴδη* nicht (mehr) zerlegt wird, oder wie bei demjenigen, was seinen *ὅρος* vollständig in jedem einzelnen seiner *μέρη* bewahrt, wie beim *ὅρος* des Menschen.

[ص] Über das *ἴδιον*. — Von hier beginnt er über das *ἴδιον* zu belehren und (zwar) ist der Grund, wegen dessen er es vor das *συμβεβηκός* gesetzt hat (folgender): Weil es dem *ὅρος* nahe kommt, soferne es *ἀντιστρέφει*, und ferner, indem es mit dem *συμβεβηκός* in Parallele gestellt wird, gemäfs des Umstandes, dafs es *οὐσιῶδες* ist, und (zwar) zeigt er zuerst seine Einteilung, in wie vielen *τρόποι* von ihm gesprochen wird, und alsdann belehrt er über das, was in Wahrheit *ἴδιον* ist.

Τὸ δὲ ἴδιον διαιροῦσι τετραχῶς.] d. h. wenn er sagt: *διαιροῦσι*, (so thut er dies), weil er oben gesagt hat: *τὰ παρὰ τοῖς πρεσβυτέροις.*

Καὶ γὰρ ὃ μόνῳ τινὶ εἴδει συμβέβηκεν, εἰ καὶ μὴ παντί, ὡς ἀνθρώπῳ τὸ ἰατρεύειν ἢ τὸ γεωμετρεῖν.] d. h. soferne er sagt, *dafs* es *συμβέβηκεν*, zeigt er, dafs auch das *ἴδιον* ein *συμβεβηκός* ist. Soferne er sagt: *μόνῳ εἴδει*, scheidet er sie von den *κοινὰ συμβεβηκότα*. Soferne er sagt: *μὴ παντί*, hat er auf die Ungenauigkeit der *ὑπογραφή* hingewiesen, da nur dem Menschen das *ἰατρεύειν* und *γεωμετρεῖν* zukommt, indessen mit nichten alle *Menschen ἰατρεύουσιν* und *γεωμετροῦσιν*.

Καὶ ὃ παντὶ συμβέβηκε τῷ εἴδει εἰ καὶ μὴ μόνῳ.] d. h. das *δίπους* kommt mit nichten ihm allein zu, sondern auch allen Vögeln. — Dies ist weit entfernt von der *ὑπογραφή* des *ἴδιον*, weiter als das Erste, weil es mehreren *εἴδη* zukommt und mit nichten einem einzigen.

Καὶ ὃ μόνῳ καὶ παντὶ καὶ ποτέ.] d. h. *ὡς ἀνθρώπῳ παντὶ τὸ ἐν γήρᾳ πολιοῦσθαι* d. h. passend hat er gesagt: *τὸ ἐν γήρᾳ πολιοῦσθαι*, und mit nichten: *ποτέ*. Denn nicht (irgend) eine Zeit macht die Menschen ergrauen, sondern das Greisenalter. — Denn es giebt kein anderes *ζῷον*, das im Greisenalter ergraute. Daher ist diese *ὑπογραφή* dem *κυρίως ἴδιον* (am ehesten) *οἰκεία*, nicht etwa (nur), soferne sie wie es bei einem einzigen *εἶδος* allein *συμβέβηκεν*, sondern soferne sie dem ganzen *εἶδος* anhaftet, was bei der ersten *ὑπογραφή* nicht zutrifft, und ferner ihm allein, was bei der zweiten *ὑπογραφή* nicht zutrifft.

Τέταρτον δὲ ἐφ' οὗ συνδεδράμηκεν.] d. h. *συνδεδράμηκεν* hat

er gesagt, weil das, was bei jeder einzelnen von jenen drei *ὑπογραφαί* fehlte, bei dieser erfüllt wird.

Τό τε μόνῳ.] d. h. im Gegensatze zu der zweiten *ὑπογραφή*. Jene traf mit nichten auf es allein zu, diese aber (trifft) auf es allein (zu).

Καὶ παντί.] d. h. und mit nichten wie die erste, die ihm allein zukam, und mit nichten dem ganzen. Diese aber (kommt) dem ganzen (zu).

Καὶ ἀεί.] d. h. und mit nichten, wie die dritte. Jene traf *ποτέ* zu, diese aber (trifft) *ἀεί* (zu). Mithin sagen wir passend, dafs das, was bei jenen drei *ὑπογραφαί* fehlte, hier gesagt ist.

Κἂν μὴ γελᾷ, γελαστικὸν λέγεται.] d. h. damit nicht jemand einwerfe, dafs er mit nichten immer [ա] lache, deshalb sagt er, dafs er *δυνάμει γελαστικὸν λέγεται* und mit nichten, als ob er immer lache. Vielmehr *πέφυκε γελᾶν*, so oft er will. Wenn aber jemand einwenden sollte, dafs Alles, was *δυνάμει* ist, sobald es in die *ἐνέργεια* übergeht, aufhöre *δυνάμει* zu sein, demnach der Mensch aufhöre *δυνάμει* immer ein *γελαστικόν* zu sein, soferne, indem er lacht, das *δυνάμει ὄν* in die *ἐνέργεια* übergeht, so sagen wir, dafs die *ἐνέργεια* mit nichten *in* jedem Falle, sobald das *δυνάμει ὄν* zur *ἐνέργεια* kommt, bewirkt, dafs es aufhört, ferner (noch) *δυνάμει* zu existieren. Denn mit nichten sind das *δυνάμει εἶναι* und die *ἐνέργεια* Gegensätze. Vielmehr geht diese aus jenem hervor, während es selbst fortdauert, so dafs es immer existiert. Denn auch die *ζῷα* besitzen das *ἴδιον*, *δυνάμει* immer gehend zu sein, und es geht dieses ferner *ποτέ* in die *ἐνέργεια* über und wir sagen mit nichten deshalb, dafs sie des *ἴδιον*, *δυνάμει* immer gehend zu sein, beraubt seien.

Τοῦτο γὰρ αὐτῷ σύμφυτον καὶ τῷ ἵππῳ τὸ χρεμαστικόν.] d. h. es ist dem Menschen *σύμφυτον*, oder mit ihm erwachsen sogleich im Anfange seines Entstehens, und dem Pferde das *χρεμαστικόν*. Daher werden sie *κυρίως ἴδια* genannt, soferne sie *κυρίως* den Dingen anhaften und ihnen gegenüber auch *ἀντιστρέφουσι*.

Εἰ ἵππος, χρεμαστικὸν καί, εἰ χρεμαστικόν, ἵππος.] Ebenso kann diese Umkehrung auch bei jedem (anderen) *εἶδος* gemacht werden, wenn sich *κυρίως ἴδια* finden. Daher mag richtig das *ἴδιον* erklärt werden als ein *συμβεβηκός*, das *ἀντιστρέφει*, indem es, soferne es *ἀντιστρέφει*, sich von den *συμβεβηκότα* unterscheidet und, soferne es dagegen ein *συμβεβηκός ist*, sich von den *φυσικά* unterscheidet, und (zwar) spricht man von ihm *τριχῶς*: entweder zufolge einer *δύναμις*, wie das *γελαστικόν* dem Menschen (zukommt), oder zufolge einer *κίνησις*, wie die leichten Dinge nach oben gehen, z. B. Feuer und Luft, und die schweren nach unten, z. B. Wasser und Erde. — Dieses über das *ἴδιον*.

Über das *συμβεβηκός*. — Nunmehr kommt er dazu, auch

über das *συμβεβηκός* zu sprechen. Denn dies war von den *φωναί* noch übrig, und (zwar) hat er es bis zuletzt aufgespart mit Rücksicht darauf, daſs es nicht *ἀναγκαῖον*, ja nicht einmal *χρήσιμον* ist zur Bezeichnung der Dinge. Denn, indem es genannt wird, vermag es nicht die *οὐσία* zu bezeichnen. Gleichwohl belehrt er über es, um es von dem zu unterscheiden, was *αὐθυπόστατον* ist, und zwar giebt er zuerst seine *ὑπογραφή* und (erst) dann unterwirft er es einer *διαίρεσις* und (zwar) ist mit der *διαίρεσις* eine *ἀπορία* verbunden und die *ἀπορία* löst er und mit nichten (thut er), wie er bei den übrigen *φωναί* gethan hat, von denen er zuerst die *διαίρεσις* und alsdann den *ὁρισμός* gab.

Συμβεβηκός ἐστι, ὃ γίγνεται καὶ ἀπογίγνεται χωρὶς τῆς τοῦ ὑποκειμένου φθορᾶς.] d. h. erstlich muſs man *wissen*, weshalb er nicht gesagt hat, in wie vielen *τρόποι* man vom *συμβεβηκός* spricht, wie er beim *γένος* und *εἶδος* und den übrigen (*φωναί*) gethan hat, bei denen er zeigte, in wie vielen *τρόποι* von ihnen gesprochen wird und alsdann denjenigen (*τρόπος*) kennen lehrte, um welchen sich die Philosophen bekümmern. Anläſslich des *συμβεβηκός* aber mit nichten so! Vielmehr hat er an den Anfang seine *ὑπογραφή* gesetzt und alsdann (erst) es einer *διαίρεσις* unterworfen, daſs es (nämlich) teils *χωριστόν*, teils *ἀχώριστον* ist, und (zwar) sagen wir, daſs es keine [ܡ] *ὑπογραφαί* des *συμβεβηκός* giebt, über die die Philosophen (erst) nachzudenken hätten, um diejenige zu bezeichnen, welche ihnen gefällt. Vielmehr (gefällt ihnen) unsere (gewöhnliche) Ausdrucksweise. Denn die *συμβεβηκότα* sind gleich.

Διαιρεῖται εἰς δύο· τὸ μὲν αὐτοῦ χωριστόν ἐστιν, τὸ δὲ ἀχώριστον.] d. h. hier könnte jemand die *ἀπορία* aufwerfen, wieso, wenn das *χωριστόν γίγνεται* und *ἀπογίγνεται*, (auch) das *ἀχώριστον γίγνεται καὶ ἀπογίγνεται χωρὶς τῆς τοῦ ὑποκειμένου φθορᾶς*, und (zwar) löst er die *ἀπορία* dadurch, daſs er sagt: „*Δύναται ἐπινοηθῆναι καὶ κόραξ λευκὸς καὶ Αἰθίοψ ἀποβαλὼν τὴν χροάν* und somit trifft jene *ὑπογραφή* in Wahrheit auf beide *τρόποι* des *συμβεβηκός* zu“. Wenngleich nämlich das *ἀχώριστον ἐνεργείᾳ* von demjenigen, *ᾧ συμβέβηκεν*, nicht *χωρίζεται*, so können gleichwohl der Rabe und der *Αἰθίοψ* ohne ihre schwarze Farbe gedacht werden. Denn sie nimmt bei ihnen nicht die Stelle derjenigen Dinge ein, welche *συμπληρωτικά* der *φύσις* jedes einzelnen von ihnen sind. Wenn der *Αἰθίοψ* seine schwarze Farbe verlöre, so könnte er (gleichwohl noch) bestehen. Er wäre nämlich weiſs oder roth. Und wenn der Rabe (seine schwarze Farbe verlöre), so könnte er weiſs werden. Denn es wird gesagt, daſs der Rabe im Anfange seines Daseins, (nämlich) wenn er aus dem Ei schlüpft, weiſs sei.

Ὁρίζονται δὲ καὶ οὕτως· συμβεβηκός ἐστιν, ὃ ἐνδέχεται τῷ αὐτῷ ὑπάρχειν ἢ μὴ ὑπάρχειν.] Dieser *τρόπος* ist von dem vorigen unter-

schieden, soferne er der zukünftigen Zeit angehört. — Diese *ὑπογραφή* trifft auf das *συμβεβηκός* zu, das (erst) *συμβήσεται* und mit nichten auf dasjenige, welches bereits *συμβέβηκε*.

Ἧ ὃ οὔτε γένος ἐστίν, οὔτε διαφορά, οὔτε ἴδιον, οὔτε εἶδος, ἀεὶ δέ ἐστιν ἐν ὑποκειμένῳ ὑφιστάμενον.] d. h. dies ist die dritte *ὑπογραφή* und (zwar) ist sie von den beiden ersten verschieden, soferne jene *καταφατικαί* waren, diese aber *ἀποφατική* oder ausschliefsend ist. Denn er bildet sie mit Hilfe einer *ἀπόφασις* und, weil er gesagt hat: *οὔτε γένος ἐστίν, οὔτε εἶδος* u. s. w., deshalb unterscheidet er es, damit nicht jemand sage, mithin existiere es nicht, von demjenigen, was überhaupt nicht existiert, dadurch, dafs er sagt: *ἀεί ἐστιν ἐν ὑποκειμένῳ ὑφιστάμενον*. Denn von demjenigen, was überhaupt nicht existiert, wird nicht gesagt, dafs es *ὑφίσταται* oder *ἐν ὑποκειμένῳ ἐστίν*. — Es entsteht die *ἀπορία*, weshalb er sich bei den vieren, *γένος* u. s. w., der *ἀπόφασις* nicht bedient hat, sondern *beim συμβεβηκός* allein, und (zwar) sagen wir: Weil sie bisher nicht bekannt waren und (erst) nachher mit ihnen bekannt gemacht wurde, und, *nachdem* er zum *συμβεβηκός* gekommen ist, hat er wohl daran gethan, sich der *ἀπόφασις* zu bedienen.

Bis hierher hat er, was über die 5 *φωναί*, unter denen sich alle philosophischen *φωναί* finden, zu lehren war, gelehrt, womit hier das erste *κεφάλαιον* ein Ende nimmt. Von hier ab das zweite *κεφάλαιον*, worin er über die *κοινωνίαι* und *διαφοραί* dieser *φωναί* lehrt, indem er alle mit allen vergleicht und 20 *διαφοραί* erhält.

Ἀφορισθέντων δὲ πάντων τῶν προτεθέντων, γένους.] d. h. da also [لس] jedes einzelne von den *προτεθέντα*, das *γένος*, sage ich, u. s. w., *ἀφώρισται* und mit ihm bekannt gemacht ist, vermöge der genauen *διαιρέσεις*, die mit jedem einzelnen vorgenommen sind, und sich bei jedem einzelnen von ihnen gefunden hat, dafs es dem anderen fremd ist.

Τίνα κοινὰ πρόσεστιν αὐτοῖς καὶ τίνα ἴδια.] d. h. er zeigt, worin sie im Verhältnis zu einander *κοινωνοῦσιν* und worin sie *διαφέρουσιν*, damit wir durch ihre *κοινωνία* ihre Gleichheit *κατὰ τὸ εἶναι* verstehen und durch ihre *διαφορά* ihre Vielheit und ihre *ἀλλοιότης* erkennen.

Κοινὸν μὲν πάντων τὸ κατὰ πλειόνων κατηγορεῖσθαι.] Wenn auch nicht alle in einem einzigen *τρόπος*.

Ἀλλὰ τὸ μὲν γένος τῶν εἰδῶν καὶ τῶν ἀτόμων.] d. h. *διχῶς κατηγορεῖται*, von den *εἴδη* und von den einzelnen *ὑποστάσεις*.

Καὶ ἡ διαφορὰ ὡσαύτως.] d. h. *κατηγορεῖται* nämlich *κατὰ πλειόνων*. — Dadurch, dafs er gesagt hat: *καὶ ἡ διαφορὰ ὡσαύτως*, zeigt er eine Gleichheit nicht etwa an *in Bezug auf* das *κατηγορούμενον* und das *ὑποκείμενον*, sondern, soferne das *γένος* und die *διαφορά* *κατὰ πλειόνων*, nämlich von zweierlei, *κατηγορεῖται*. Indessen *δια-*

φέρουσι κατὰ τὸ κατηγορούμενον und κατὰ τὸ ὑποκείμενον. — Denn γένος und διαφορά, beide sind ein κοινόν und hierin κοινωνοῦσι. Sehen wir nunmehr, wie sie κατὰ τὸ ὑποκείμενον und κατὰ τὸ κατηγορούμενον διαφέρουσι. Ein γένος ist das ζῷον, eine διαφορά aber das λογικόν. Mithin, siehe, διαφέρουσι κατὰ τὸ κατηγορούμενον. Sehen wir nunmehr wie sie κατὰ τὸ ὑποκείμενον διαφέρουσι. Das ζῷον κατηγορεῖται vom λογικόν und vom ἄλογον, das λογικόν aber vom λογικόν allein. Mithin, siehe, διαφέρουσι κατὰ τὸ ὑποκείμενον.

Τὸ μὲν εἶδος τῶν ὑπ' αὐτοῦ ἀτόμων.] d. h. das ὑπ' αὐτοῦ ist gesagt, zum Unterschiede von den ὑπ' ἀλλήλων ταττόμενα.

Τὸ δὲ ἴδιον τοῦ εἴδους καὶ τῶν ἀτόμων.] d. h. man mufs wissen, weshalb er, während (doch) die κοινά bei den Philosophen beliebt sind, dem εἶδος die τάξις vor dem ἴδιον angewiesen hat, während dieses κοινότερον ist als jenes, und (zwar) sagen wir: Wenn es auch τιμιώτερον ist als das εἶδος, soferne es κοινότερον ist, so ist es indessen geringer, soferne es ein συμβεβηκός ist, das εἶδος aber eine οὐσία und die οὐσία dem συμβεβηκός gegenüber in höherem Grade ein τιμιώτερον ist, als das κοινόν gegenüber dem μερικόν. Denn κοινόν und μερικόν gehören zu dem, was ἐν ὑποκειμένῳ ist. Ferner hat er das εἶδος vor das ἴδιον gestellt, weil mit nichten etwas Anderes das εἶδος erkennt und etwas Anderes die ὑποστάσεις — denn das εἶδος ist eine ἄθροισις von ὑποστάσεις —, wenn auch die διάνοια *allen* ὑποστάσεις gegenüber eine andere ist und eine andere der einzelnen ὑπόστασις gegenüber.

Sie haben jedoch (noch) eine andere κοινωνία, καθ' ἣν κοινωνοῦσιν, dafs wenn eine einzige von ihnen fehlt, die übrigen nicht sind und, wenn eine sich findet, sich alle finden. Wenn nämlich kein γένος ist, ist (auch) kein εἶδος. Denn sie gehören zu den πρός τι und die πρός τι existieren τῇ φύσει zusammen. Wenn aber jemand sagen sollte, dafs dann das ζῷον nicht ohne das Pferd und den Stier in einem anderen εἶδος existieren könne, so sagen wir, dafs (es dann existieren kann) mit nichten, soferne das ζῷον γένος ist, sondern soferne es ein κοινόν ist, [ܠܗ] mithin so, wie es möglich ist, dafs ein κοινόν ohne die (Dinge) existiert, im Vergleiche zu denen es κοινόν ist. Mithin ist es klar, dafs, wenn kein γένος ist, (auch) kein εἶδος ist, und, wenn kein γένος und kein εἶδος, auch keine διαφορά. Denn durch sie erfährt das γένος die διαίρεσις und werden die εἴδη konstituiert. Und, so sich kein συμβεβηκός findet, finden sich auch keine ὑποστάσεις eines εἶδος. Denn durch es werden die ἄτομα von einander unterschieden. Und wenn es keine ἄτομα giebt, so findet sich auch kein εἶδος. Denn dieses ist eine ἄθροισις von solchen. Und wenn das εἶδος sich nicht findet, *finden sich* auch die ἴδια nicht. Denn die ἴδια werden zur Unterscheidung der εἴδη von einander genommen, und die συμβεβηκότα wieder zur Unter-

scheidung der *ὑποστάσεις* eines *εἶδος*. So haben wir oben gezeigt, daſs das *ἄτομον* das ist, was *ἐξ ἰδιοτήτων συνέστηκεν* oder was durch die an ihm vorkommenden *συμβεβηκότα* offenbar wird. Zeigen wir nunmehr ferner von unten nach oben. Wenn es keine *ὑποστάσεις* eines *εἶδος* giebt, dann (giebt es) auch keine *συμβεβηκότα*. Denn an was sollten sie die *ὕπαρξις* haben? Und umgekehrt, wenn es keine *συμβεβηκότα* giebt, wird auch keine *ὑπόστασις* eines *εἶδος* offenbar. Denn durch jene wird diese von einer anderen des nämlichen *εἶδος* unterschieden. Und wenn es eine *ὑπόστασις* giebt, giebt es auch ein *εἶδος*. Denn das *εἶδος* ist eine *ἄθροισις* von *ὑποστάσεις*. Und wenn es ein *εἶδος* giebt, giebt es auch *ἴδια* und, so es ein *εἶδος* giebt, giebt es auch ein *γένος*, und, wenn ein *γένος*, auch *διαφοραί*. Denn mit ihrer Hilfe konstituieren wir ja die *εἴδη*. Mithin thun wir gut daran zu sagen, daſs, wenn sich eine einzige von ihnen findet, sich alle finden und, wenn eine einzige von ihnen fehlt, auch die übrigen nicht existieren.

Τὸ γὰρ ζῷον ἵππων τε καὶ βοῶν κατηγορεῖται.] d. h. er kehrt also zu ihnen einzeln zurück und kommt dazu, zu zeigen, wie sie *κατηγοροῦνται*.

Τὸ γὰρ μέλαν τοῦ τε εἴδους τῶν κοράκων καὶ τῶν κατὰ μέρος συμβεβηκὸς ὂν ἀχώριστον καὶ τὸ κινεῖσθαι.] d. h. er kommt mit den beiden *τρόποι* des *συμβεβηκός*, dem *χωριστόν* und dem *ἀχώριστον*.

Ἀλλὰ προηγουμένως μὲν τῶν ἀτόμων, κατὰ δεύτερον δὲ λόγον τῶν περιεχόντων τὰ ἄτομα.] d. h. man muſs wissen, daſs bei den anderen *φωναί* der *τῆς κατηγορίας λόγος* von oben nach unten geht. Denn weil der Mensch ein *ζῷον*, *λογικός*, *θνητός und γελαστικός* ist, wird Sokrates und Platon ein *ζῷον*, *λογικός*, *θνητός* und *γελαστικός* genannt und mit nichten umgekehrt. Bei dem *συμβεβηκός* aber (verhält es sich) mit nichten so. Denn weil dieser und jener Rabe schwarz und beweglich ist, wird der Rabe *ἁπλῶς* schwarz und beweglich genannt und mit nichten, als ob der Rabe (an und für sich) schwarz und beweglich wäre. Denn der *κοινὸς κόραξ* besitzt überhaupt nicht einmal ein *σῶμα*, das Träger der schwarzen Farbe oder der Bewegung sein könnte, soferne er ein *ἄσωμον* ist, übrigens auch nicht ein Geist, der dem *σῶμα* entgegengesetzt ist, sondern dasjenige, was mit dem einzelnen *ἰδικός* verglichen wird, was ein *κοινόν* oder *ἴσως* in den *ἴσα* ist, wobei dies ihr *ἴσον* mit nichten etwas ist, das *αὐτὸ καθ' αὐτό ὑφέστηκεν*, sondern, das *ἐν αὐτοῖς ὑφίσταται*, wie wir oben in der Rede über das *γένος* und *εἶδος* gesagt haben.

[ջ] *Κοινὸν γὰρ γένους καὶ διαφορᾶς τὸ περιεκτικὸν εἰδῶν.*] d. h. wie er im Anfang gethan hat, — daſs er aus Wertschätzung des *κοινόν* die *διαφορά* (unmittelbar) hinter das *γένος* setzte, — so thut er auch hier. — Er verbindet das *κοινόν* mit dem *κοινόν*.

Περιέχει γὰρ καὶ ἡ διαφορὰ εἴδη, εἰ καὶ μὴ πάντα, ὅσα τὰ γένη.]

d. h. damit nicht jemand einwende und sage, die *διαφορά* umfasse die *εἴδη* wie das *γένος*, sagt er: Wenn sie auch nicht wie das *γένος* die *λογικά* und die *ἄλογα* umfaſst, so umfaſst das *λογικόν* doch den Menschen und den Engel, die *εἴδη* sind. Mithin haben wir gut daran gethan, zu sagen, daſs das *περιεκτικὸν τῶν εἰδῶν* ein *κοινόν* von ihnen ist. Auch hat er sich eines passenden Beispieles für die *διαφορά* bedient. Denn er hat nicht vom *ἔμψυχον* oder *αἰσθητικόν* gesprochen, obwohl sie *διαφοραί* sind, damit sie nicht als *κοινότεραι* denn das *γένος* erfunden werden, sondern klug hat er diejenige *διαφορά* genommen, durch die das *γένος* die *διαίρεσις* in die *εἴδη* erfährt, damit der *λόγος* sich bewahrheite, daſs das *γένος κοινότερον* ist als die *διαφορά*.

Ὅσα κατηγορεῖται τοῦ γένους ὡς γένους.] d. h. (dies ist) das zweite *κοινόν*. — Wenn er sagt: *ὅσα τοῦ γένους ὡς γένους*, und: *ὅσα τῆς διαφορᾶς ὡς διαφορᾶς*, bezeichnet er nichts Anderes als das, was von ihnen als *συμπληρωτικόν* und *συστατικόν* ausgesagt wird. Das geben sie den ihnen untergeordneten *εἴδη*.

Γένους γὰρ τοῦ ζῴου ὡς γένους κατηγορεῖται ἡ οὐσία καὶ τὸ ἔμψυχον καὶ τὸ αἰσθητικόν.] Das, was ihm *οὐσιῶδες* und *φυσικόν* ist, giebt es den ihm untergeordneten *εἴδη*. Denn vom Menschen und vom Stier wird als von einem *ζῷον* gesprochen und auch als von einer *οὐσία ἔμψυχος, αἰσθητική*. Ebenso *κατηγορεῖται* auch von der *διαφορά* des *λογικόν* der Gebrauch des *λόγος* oder das *νοητικόν* oder das *γνωριστικόν* und diese giebt sie den ihr untergeordneten *εἴδη* d. h. dem Menschen und dem Engel. Mithin geben sie das, was sie *φύσει* sind, den ihnen untergeordneten *εἴδη* und mitnichten ihre Eigenschaft als *κοινά*.

Κοινὸν δὲ καὶ τὸ ἀναιρεθέντος τοῦ γένους ἢ τῆς διαφορᾶς ἀναιρεῖσθαι.] d. h. wie, so wir aus der *ἐπίνοια* das *κοινὸν ζῷον* wegnehmen, wir nicht (mehr) zu denken vermögen, es gäbe einen Menschen und einen Stier, also können wir, stellen wir etwa das *κοινὸν λογικόν* nicht vor, nichts Vernünftiges (mehr) denken.

Sie haben ferner (noch) ein anderes *κοινόν*. Wie nämlich jeder *ὁρισμός* nicht konstituiert werden kann ohne das *γένος* oder das *ζῷον*, so vermag er auch nicht zu bestehen ohne die *διαφορά*.

Ἴδιον δὲ τοῦ γένους τὸ ἐπὶ πλειόνων κατηγορεῖσθαι ἤπερ ἡ διαφορά.] d. h. in höherem Grade als diese *ἐπὶ πλειόνων κατηγορεῖται*.

Τὸ μὲν γὰρ ζῷον ἐπ' ἀνθρώπου καὶ ἵππου καὶ ὀρνέου καὶ ὄφεως.] d. h. er kehrt dazu zurück, in welcher Weise das *ζῷον ἐπὶ πλειόνων κατηγορεῖται* als die *διαφορά* u. s. w.

[ܦܦܐ] *Τὸ δὲ τετράπουν.*] d. h. dies nimmt er als *διαφορά* im Vergleiche mit dem *δίπουν*.

Δεῖ δὲ διαφορὰς λαμβάνειν, αἷς τέμνεται τὸ γένος, οὐ τὰς συμπληρωτικὰς τῆς οὐσίας.] d. h. weil er gezeigt hat, daſs die *διαφορά*

in engeren Grenzen κατηγορεῖται als das γένος, deshalb sagt er, damit du nicht meinst, er habe von den συστατικαὶ διαφοραί des γένος gesprochen und somit erfunden werde, daſs das γένος in weiteren und in engeren Grenzen κατηγορεῖται: „die διαιρετικαί vergleiche mit dem γένος und mit nichten die συστατικαί“ d. h. das ἔμψυχον und das αἰσθητικόν, die mit der οὐσία seinen ὅρος συμπληροῦσι. Denn wenn er von den συστατικαί gesprochen und gesagt hätte, sie würden in engeren Grenzen ausgesagt als das γένος, so hätte er (vielmehr) gezeigt, daſs die διαφορά in engeren und in weiteren Grenzen κατηγορεῖται als das γένος.

Τοῦ μὲν γὰρ ζῴου τὸ μὲν λόγικον, τὸ δὲ ἄλογον.] d. h. passend hat er von λογικός und ἄλογος und nicht von λογικόν und ἄλογον gesprochen, um zu zeigen, daſs das γένος mit nichten die wirklichen διαφοραί umfaſst, sondern das εἶδος, das aus dem γένος und den διαφοραί konstituiert wird. Mithin umfaſst das γένος die διαφοραί δυνάμει an den εἴδη und mit nichten wirklich.

Καὶ τὰ γένη πρότερα τῶν διαφορῶν.] d. h. sie sind φύσει πρότερα, während sie zeitlich übereinstimmen, und (zwar) ist dies der κανών für jedes πρότερον: ἀναιρεθὲν ἀναιρεῖ und εἰςαγόμενον οὐκ εἰςάγει.

Καὶ τὸ μὲν γένος ἔοικεν ὕλῃ, μορφῇ δὲ ἡ διαφορά.] d. h. wie die ὕλη den πράγματα das εἶναι giebt, so das γένος den ihm untergeordneten εἴδη und, wie die μορφή dem ἀνδριάς, so giebt auch die διαφορά dem εἶδος das ποιόν τι εἶναι.

Sie haben ferner auch (noch) eine andere ἰδιότης. Das γένος giebt nämlich dem, von was es κατηγορεῖται, seinen Namen, d. h. daſs (die εἴδη) als ζῷον bezeichnet werden. Die διαφορά aber giebt ihm einen von ihrem Namen abgeleiteten Namen, nicht den Namen (selbst). Als λογικός wird der Mensch bezeichnet und mit nichten als τὸ λογικόν.

Εἰλήφθω δὲ τὸ εἶδος ὡς εἶδος καὶ οὐχὶ ὡς γένος.] d. h. er vergleicht das εἰδικώτατον mit dem γένος und mit nichten eines dieser μέσα und ὑπάλληλα, die εἶδος und γένος sind.

Καὶ τὸ ὅλον τι εἶναι ἑκάτερον.] d. h. ὅλον τι hat er gesagt, soferne jedes von beiden, wird es einer διαίρεσις unterworfen, vollständig in jedem einzelnen der Dinge ist, in die es die διαίρεσις erfährt, und mit nichten als von ὅλον ἁπλῶς, weil das ὅλον ἁπλῶς das ist, was sich aus μέρη zusammensetzt und, erfährt es eine διαίρεσις, nicht vollständig in jedem einzelnen μέρος existiert. Mithin hat er ὅλον hier für κοινόν gesetzt.

Ἧι τὸ γένος περιέχει τὰ εἴδη.] d. h. es umfaſst sie, soferne es κοινότερον ist als die εἴδη.

[ܦܗ] *Ἔτι τὰ μὲν γένη προϋποκεῖσθαι δεῖ.*] d. h. früher τῇ φύσει und in unserer διάνοια über sie, und mit nichten der Zeit nach.

Καὶ συναναιροῦντα, ἀλλ' οὐ συναναιρούμενα.] d. h. man mufs wissen, dafs er das *γένος* in zweierlei Sinn kennt, als das, was *κατηγορεῖται*, und als das, was es *φύσει* ist. Hier redet er von dem, was es *φύσει* ist, und mit nichten (von ihm) als *κατηγορούμενον*. Denn sobald es als *κατηγορούμενον* genommen wird, giebt es, wenn es ein *γένος* giebt, auch ein *εἶδος* und umgekehrt. Dagegen, wenn es ein *ζῷον* giebt, giebt es mit nichten *πανταχῶς* einen Menschen so, wie, wenn es einen Menschen giebt, es ein *ζῷον* giebt. Mithin hat er es hier als *ζῷον* genommen und mit nichten als *κατηγορούμενον*.

Καὶ εἴδους μὲν ὄντος ἔστι καὶ γένος, γένους δὲ ὄντος οὐ πάντως ἔσται τὸ εἶδος.] d. h. auch hier hat er das *γένος* als das, was es *φύσει* ist, und mit nichten als *κατηγορούμενον* genommen. Denn, sobald das *γένος* als *κατηγορούμενον* genommen wird, *εἰςάγει ἄλληλα*.

Τὸ ὅλον τι εἶναι ἑκάτερον.] d. h. jedes von beiden ist ein *κοινόν*, das, erfährt es eine *διαίρεσις*, vollständig in jedem der Dinge ist, in die es die *διαίρεσις* erfuhr, und mit nichten ein *κυρίως ὅλον*, das aus *μέρη συνέστηκεν*.

Καὶ ἔτι τὰ γένη προϋποκεῖσθαι.] d. h. früher *τῇ φύσει*. Alles, was *πρότερον τῇ φύσει* ist, *ἀναιρεθὲν ἀναιρεῖ* und *εἰςαγόμενον οὐκ εἰςάγει*.

Καὶ τὰ μὲν γένη συνωνύμως.] d. h. *das ζῷον* giebt dem Menschen und dem Stiere seinen Namen und seinen *ὅρος*. Der Mensch aber giebt seinen Namen dem *ζῷον* nicht.

Τὰ δὲ εἴδη πλεονάζει ταῖς οἰκείαις διαφοραῖς.] d. h. da, was dem *γένος δυνάμει* zukommt, dem *εἶδος ἐνεργείᾳ* (zukommt).

Οὔτε τὸ εἶδος γένοιτο ἂν γενικώτατον, οὔτε τὸ γένος εἰδικώτατον.] d. h. wenn es auch ein *εἶδος* giebt, das *γένος* und *εἶδος* ist, so kann es dennoch nicht *γενικώτατον* sein und auch nicht ein *γένος εἰδικώτατον*.

Τὸ συνωνύμως κατηγορεῖσθαι τὸ γένος τῶν οἰκείων εἰδῶν καὶ τὸ ἴδιον.] d. h. das *γένος* giebt dem *εἶδος* seinen Namen und seinen *ὅρος*. So giebt auch das *ἴδιον* dem Menschen seinen Namen, sodafs er als *γελαστικός* bezeichnet wird.

Ἔτι τὰ μὲν ἴδια ἀναιρούμενα οὐ συναναιρεῖ τὰ γένη, τὰ δὲ γένη ἀναιρούμενα συναναιρεῖ τά.] d. h. so sagt er: *Τὰ γένη ἀναιρούμενα ἀναιρεῖ τὰ εἴδη καὶ ἀναιρεθέντα τὰ εἴδη συναναιρεῖ καὶ τὰ ἴδια.* — Wenn er oben sagte: *ἐπίσης γὰρ ὁ ἄνθρωπος καὶ ὁ βοῦς ζῷον*, und nicht sagte: *ἐν ζῴῳ*, so zeigte er, dafs die *εἴδη* selbst die *γένη* sind und nicht etwas Anderes die *εἴδη* und etwas Anderes die *γένη*.

[ܘܐܦ] *Καὶ τὰ μὲν συμβεβηκότα ἐπὶ τῶν ἀτόμων προηγουμένως.*] d. h. *προηγουμένως συμβαίνει τι* den *ἄτομα* eines *εἶδος* und (erst) dann *κατηγορεῖται* auch vom *εἶδος*, wie wir auch oben sagten.

Φύσει πρότερα τῶν ἀτόμων οὐσιῶν.] d. h. die *γένη* und *εἴδη* gehen *τῇ φύσει* den einzelnen *ὑποστάσεις* vorher. Hier zeigt er, dafs

das *ὄνομα οὐσία* doppelsinnig ist. Zu Zeiten wird es im Sinne eines *ἰδικόν* genommen, wobei, soferne es *οὐσία* ist, kein Unterschied zwischen dem *κοινόν* und dem *ἰδικόν* besteht. Denn das *κοινόν* und das *ἰδικόν* existieren ja in genau der nämlichen Weise. Dagegen sind sie *κατὰ τὸ πόσον* unterschieden, da jenes eine Vielheit, dieses ein Einzelnes bezeichnet.

Τὸ δὲ συμβεβηκὸς ἐν τῷ ποῖον.] d. h. *ποῖον* vom *ἀχώριστον συμβεβηκός* und *πῶς ἔχον* vom *χωριστόν.*

Τὸ μὲν γὰρ γένος, ᾗ διαφέρει.] d. h. wir haben gezeigt, worin es von den vieren *διαφέρει* und worin es mit ihnen *κοινωνεῖ.*

Συμβέβηκεν δὲ καὶ τῶν ἄλλων ἕκαστον διαφέρειν.] d. h. so sagt er: Wir zeigen, wenn wir wollen, auch, worin die 4 Anderen von jedem der viere *διαφέρουσιν*, und zwar ergeben sie, da es 5 sind und jedes einzelne von vieren *διαφέρει*, 20 *διαφοραί.* Denn bei der *συζυγία* jeder Numer mit den anderen, fällt eine Numer weg, diejenige, welche die Grundlage der Vereinigung bildet.

Bis hierher das zweite *κεφάλαιον*, von hier ab das dritte *κεφάλαιον.*

Ἀλλ' ἀεὶ τῶν ἐφεξῆς καταριθμουμένων.] d. h. so sagt er: Indem wir zeigen, worin das *γένος* von den vieren *διαφέρει*, zeigen wir zugleich, worin sie von ihm *διαφέρουσιν.* Lassen wir drum nunmehr das *γένος* und vergleichen wir die *διαφορά* mit dreien und das *εἶδος* mit zweien und das *ἴδιον* mit einem und somit finden sich 10 *συζυγίαι*, 4 des *γένος* und 3 der *διαφορά* und 2 des *εἶδος* und eine *des ἴδιον* mit dem *συμβεβηκός.*

Τῶν μὲν δύο μιᾷ λειπομένων διαφορᾷ.] d. h. mit *δύο* bezeichnet er die *διαφορά*, die durch die Verbindung mit dem *γένος* geschaffen wird, und (zwar) sagt er: Werden diese fünfe *ἐφεξῆς* oder eines nach dem anderen gezählt, so muſs bei der ersten *συζυγία* eines wegfallen, weil von zweien bei Verbindung eines wegfällt, soferne die 2 eine *συζυγία* bilden, wobei eine Numer aufgehoben wurde. Und mit *λείπεσθαι* bezeichnet er dasjenige, welches mit dem nächstfolgenden verbunden wird, und er behandelt die Zwei als Einheit. Denn man nimmt nicht ein zweitesmal das Folgende, um es mit dem Vorhergehenden zu verbinden. Es genügt nämlich einmal. Denn es ist nicht notwendig, daſs, wie wir eine *συζυγία* des *γένος* mit der *διαφορά* herstellen, wir weiter die *διαφορά* nehmen und sie mit dem *γένος* verbinden.

[ܦܘ] *Ἡ διαφορὰ πῇ μὲν διενήνοχεν τοῦ γένους.*] d. h. er hat gezeigt, worin die *διαφορά* vom *γένος διαφέρει*, als er zeigte, worin das *γένος* von ihr *διαφέρει*, und deshalb ist es nicht notwendig, neuerdings darauf zurückzukommen.

Πάλιν τὸ εἶδος πῇ μὲν διαφέρει τῆς διαφορᾶς.] d. h. hievon hat er gesprochen. — *Πῇ διαφέρει τὸ εἶδος τοῦ γένους ἐρρέθη.*] Hievon hat er gesprochen.

Τὸ δὲ ἴδιον πῇ διαφέρει τοῦ συμβεβηκότος καταλειφθήσεται.] Soferne er bereits vorher davon gesprochen hat, worin das *ἴδιον* vom *εἶδος* und von der *διαφορά* und vom *γένος διαφέρει.* D. h. in der That hat er davon gesprochen, worin es vom *γένος διαφέρει.* Dagegen hat er bis lange nicht gesagt, worin es von der *διαφορά* und dem *εἶδος διαφέρει*, sondern er sagt so: Sobald ich zeige, worin die *διαφορά* und das *εἶδος* von ihm *διαφέρει*, habe ich (auch) gezeigt, worin es von ihnen *διαφέρει* und es ist nicht notwendig, daſs ich neuerdings darauf zurückkomme und es zeige.

Κοινὸν δὲ διαφορᾶς καὶ εἴδους.] d. h. er beginnt und läſst die *διαφορά* an den folgenden (*φωναί*) vorübergehen und (zwar) *ἐφεξῆς*.

Κἂν γὰρ ὁ ἄνθρωπος ὡς ποιὸν λαμβάνηται.] d. h. vielleicht wendet jemand ein und sagt: „Wir sehen einen Menschen, der von ferne kommt, und sagen: *ποῖον ζῷον* ist dies? Mithin wird vom Menschen als einem *ποιόν* gesprochen“. Deshalb sagt er: Mit nichten *ἁπλῶς* d. h. mit nichten *κυρίως* wird von ihm als *ποιόν* gesprochen, sondern wegen der an ihm (zu bemerkenden) *διαφοραί* wird von ihm als *ποιόν* gesprochen.

Ἀλλὰ καθὸ τῷ γένει προσελθοῦσαι αἱ διαφοραὶ ὑπέστησαν αὐτό.] d. h. er sagt mit nichten, daſs das *γένος* zeitlich *πρότερον* sei als das *εἶδος*, sondern, indem wir in unsere *ἐπίνοια* die *διαφοραί* aufnehmen und sie mit dem *γένος* verbinden, machen wir sofort das *εἶδος*.

Ἔτι ἡ διαφορὰ ἐπὶ πλειόνων πολλάκις εἰδῶν θεωρεῖται.] d. h. das *πολλάκις* hat er hinzugesetzt wegen des *φρονήσεως καὶ ἐπιστήμης δεκτικόν*, das nicht von *εἴδη*, sondern nur von *ὑποστάσεις* gesagt wird.

Ὡς τὸ τετράπουν.] Im Vergleiche mit dem *δίπουν*.

Ὁ δὲ ἄνθρωπος ἀναιρεθεὶς οὐκ ἀνήρηκεν τὸ λογικὸν θεοῦ.] d. h. Gott wird nicht *λογικός*, sondern *λόγος* genannt. Denn *λογικός* wird derjenige genannt, welcher *κοινωνίᾳ* vernünftig ist.

Εἶδος δὲ εἴδει οὐ συντίθεται.] d. h. das ganze *κοινόν* setzt sich nicht mit dem ganzen *κοινόν* zusammen, und wenn schon, so wird das *κοινόν* nicht zerstört und es entsteht nicht etwas Anderes, sondern die *ὑπόστασις* setzt sich mit der *ὑπόστασις* zusammen.

Κἂν γὰρ κολοβωθῇ ὁ δίπους.] d. h. weil irgend eine *διαφορά* demjenigen, an dem sie existiert, durch Zufall verloren gehen kann, sagt er: Soferne [ܗܘܐ] ein Ding *πέφυκε δεκτικὸν* (*εἶναι*) d. h. *διαφορᾶς*, habe ich das *ἀεί* gesagt und mit nichten *κατὰ τὴν ἐνέργειαν.* — Weil auch das *ἴδιον*, das mit der *διαφορά* verglichen wurde, in eben derselben Weise *ἀεὶ καὶ παντὶ πάρεστιν*, wurde das *ἀεί* gesagt und mit nichten *κατὰ τὴν ἐνέργειαν.* — Eine *διαφορά* nennt er nämlich das *δίπουν* im Vergleiche mit dem *τετράπουν* und mit nichten vermöge der Füſse. Denn vermöge dieser ist es eine *οὐσία* und mit nichten eine *διαφορά*.

ܡܡ ۲ ܡܼ om V — ۱۰ ܒ del.! — ۱۱ ܡܕܡ om. V — ۲۷ ܡܢ om. V

ܡܥ ۲ ܠܡܫܬܐ om. V — ۸ Für ܕܠܗ V ܠܗ — ۹ ܕ om. V — ܒܗܘܢ del.! — ۱۰ Für ܡܢܐ V ܡܢܐ — ۱۵ ܟܠ om. V — ۲۳ ܕ ܡܕܡ om. V — ۲۷ ܕ om. V

ܡܦ ۳ ܒܗܕ om. V — ۱۵ ܓܒܪܐ del.! — ۲۵ ܒܫܡܐ ܕܐܠܗܐ ܘܕܠܐ ܐܢܫ ܘܗ̈ܘ. ܘܡܫܡܫܢܐ am Rande nachgetragen — ۳۴ Für ܒܡܫܡܫܢܐ V ܒܡܫܡܫܢ — ۳۹ Für ܓܘܫܡܐ V ܐܢܫܐ

ܡܨ ۲۹ ܡܫܘܡ om. V — ۳۴ Für ܡܢ ܢܦܫܗ ܡܢ ܒܥܒܪܗ mit nachträglicher Korrektur durch Punkte ܡܢ ܢܦܫܗ ܒܥܒܪܗ

ܢܐ ۹ ܕ om. V

ܢܒ ۲ ܘ om. V zweimal — ۱۴ ܘ om. V

ܢܓ ۱ ܠ del.! — ۱۹ ܡܡ om. V — ۲۱ ܡܡ om. V — ۳۴ Für ܒܡܫܘܬܐ ܐܠܐ V ܐܠܐ ܠܡܫܘܬܐ

ܢܕ ۸ ܕ om. V — ۱۸ ܕܒܪܢܫܐ del.! — ۳۱ ܕ om. V — ܟܠ om. V

ܢܗ ۱ ܕܠܚܡܐ ܡܕܡ del.! — ۷ Für ܐܬܡܪ V ܐܬܐ — ۹ ܕ om. V — ۱۲ ܒܢܝܢܫܐ om. V — ۱۸ Für ܡܫܡܫܢܘܬܐ V ܡܫܡܫܢܘܬܐ — ۳۱ Für ܡܫܡܫ V ܡܫܡܫ

ܢܘ ۵ ܡܢ om. V — ۷ ܒ om. V — ۱۳ Für ܘܐܦ V ܘܐܦܢ — ۱۷ ܐܬܐܡܪ om. V — ۱۹ Für ܕܡܫܬܐ V ܘܡܫܬܐ ܗܘ — ۲۱ ܡܕܡ ܓܒܪܐ del.! — ۲۹ ܠܚܘܒܐ om. V

ܢܙ ۱۲ Für ܗܘܘ V ܗܘܘ — Für ܢܦܫ V ܢܦܫ — ۱۸ Für ܐܬܝܗܘܢ V ܠܐܬܝܗܘܢ — ۲۵ ܟܠ om. V — ۲۷ ܡܢ om. V

ܢܚ ۱ ܕ del.! — ۱۰ ܒ om. V — ܠܗ del.! — ۲۷ ܒܠܚܘܕ om. V

ܢܛ ۹ ܡܫܝܚܐ om. V — ۱۱ Für ܡܫܡܫܐ V ܡܫܡܫܐ — ۱۳ Für ܓܒܪ V ܓܒܪ — ۳۴ ܘ om. V — ۲۸ ܠ del.!

ܣ ۸ Für ܒܡܫܬܐ V ܒܡܫܬܐ — ۲۳ ܠܡܫܬܐ del.! — ۳۱ Für ܠܡܫܬܐ V ܕܡܫܬܐ

ܣܐ ۵ ܕ om. V — ۹ Für ܓܒܪܐ V ܓܒܪܐ — ۸ Für ܠܡܫܡܫܢܘܬܐ V ܠܡܫܡܫܢܘܬܐ — ۱۳ Für ܥܒܪܐ V ܥܒܪܐ — ۱۹ Für ܪܘܚܐ V ܪܘܚܐ — ۲۷ Für ܐܡܪ V ܐܡܪ

ܣܒ ۱۸ ܠ del.! — ܡܘܬܐ om. V

ܣܓ ۱ ܡܕܡ om. V — ۱۲ ܠ del. — ۱۵ ܡܢ om. V — Für ܠܡܬܒܪܢܘ V ܠܡܬܒܪ — ۱۹ Für ܡܫܡܫܢ V ܡܫܡܫܢ — ۲۲ ܕ om. V

ܣܕ ۴۰.۱ del.! — ۱۲ ܘ om. V

ܣܗ ۳ ܐܬܝܗܘܢ ܘܠܚܘܕ ܐܬܢܐܡܪ om. V

ܫܠܡ ܘܠܗܢ ܥܘܕܪܢܐ

ܩܘ ١ Für ܡܚܒܪ Dg ܡܚܒܠ — ٢ ܕ om. Dg — ܐܡܪ del.! — ٩ ܗܘ om. Dg. —
١٤ Für ܡܬܡܫܠܐ Dg ܡܬܡܫܠܐ — ١٥ Für ܡܫܘܙܓܝܢ Dg ܡܫܘܙܓܝܢ — ٢٩ ܘܗܝ ܕܐܣܛܪܘܢܘܡܝܐ ܘܥܠܬܐ del.!
ܩܙ ١ ܠܐ del.! — ٢ Für ܒܙ Dg ܒܙ — ٨ Für ܡܬܬܒܪܬܗ Dg ܡܬܬܒܪܬܗ —
٢٢ ܠܐ om. Dg — ٢٣ Für ܕܠܝܠܘܬܐ Dg ܕܠܝܠܘܬܐ — ٢٩ ܐܠܐ om. Dg
ܩܚ ١٣ ܕ om. Dg — ١٧ ܬܪܝܢ del.! — ٢٢ ܐܝܟ del.!
ܩܛ ٤ Für ܓܙܪܐ Dg ܓܙܪܐ
ܩܝ ٨ ܚܕܐ del.! — ܚܕܘܬܐ Dg. — ٢٤ ܡܬܠܐ om. Dg — ٢٧ ܡܢܗ om. Dg
ܩܝܐ ٥ ܕܐܣܛܪܘܢܘܡܝܐ Dg für ܕܐܣܛܪܘܢܘܡܝܐ — ٨ ܕ om. Dg
ܩܝܒ ٥ ٥ om. Dg — ٨ Für ܡܬܘܪܓܡܐ Dg ܡܬܘܪܓܡܐ — ١٥ Vgl. Ruska, *Das Quadrivium* u. s. w. S. 7—14.
ܩܝܓ ١٩ ܐܝܟ bis ܕܐܝܬ om. Dg — ٢٢ Zwischen ܗܘ ܕ und ܡܫܟܚܐ ܠܐ add. Dg ܡܟܝܠ
ܩܝܕ ١ ܒ om. Dg — ٧ ܡܛܠ om. Dg — ٩ ܗܘܐ ܠܐ bis ܡܢܗ om. D
ܩܝܗ ١٨ ܕܡܢܗܘܢ om. Dg
ܩܝܘ ٢٣ ܕܒ om. Dg — ٢٩ Für ܦܪܝܫ Dg ܦܪܝܫ
ܩܝܙ ٣ Für ܣܘܪܗܒܐ Dg ܣܘܪܗܒܐ — ٧ ܗܘ ܐܝܟ hat Dg zweimal — ٩ ܘܠܗ ܠܗ hat Dg zweimal — ١١ ܕܠܡܘܪܘܣ om. Dg — ١٣ ܐܠܝܢ hat Dg zweimal
ܩܝܚ ١٥ ܕܠܐ om. Dg — ٢٥ Für ܕܠܐ Dg ܕܠܐ
ܩܝܛ ٨ Für ܦܘܪܝܩܘܢ Dg ܦܘܪܝܩܘܢ
ܩܟ ١ Für ܡܢܐ B ܡ..ܠ — Für ܕܠܗ B ܕ....
ܩܟܐ ١٩ ܣܓܝ ܠܐ om. B
ܩܟܒ ٨ ܦܪܝܫ om. B — ٩ ܒܢܝܢ om. B — ١٤ ܐܝܟ om. B
ܩܟܓ ٢ ܡܢܗ om. V — ١٩ Für ܐܝܟ ܕܒܠܚܘܕ V ܕܒܠܚܘܕ — ٢٠ Für ܐܬܚܒܠ V ܐܬܚܒܠ — ٢٨ ܕ ܗܘ ܐܝܟ om. V — ٢٩ Für ܡܘܡܐܣ V ܡܘܡܐܣ — ٣١ Für ܡܠܟܐ V ܡܠܟܐ
ܩܟܕ ٧ ܗܘܐ om. V — ٨ ܒ om. V — ٣٢ Für ܗܘܘ ܡܬܠܝܢ V ܡܬܠܝܢ
ܩܟܗ ٣ Für ܐܪܣܛܛܠܝܣ V ܐܪܣܛܛܠܝܣ — ٨ Für ܢܝ V ܢܝ — ١٥ Für ܐܬܐܡܪ V ܐܬܐܡܪ — Für ܐܡܪ V ܐܡܪ — ٢٩ ܕ om. V — ٣١ Für ܐܠܗܐ V für ܐܠܗܐ
ܩܟܘ ٢ Für ܘܗܘܡܝܪܘܣ V ܗܘܡܝܪܘܣ — ١٤ Für ܘܗܘܡܝܪܘܣ V ܗܘܡܝܪܘܣ — ٢٢ Für ܕܦܝܓܘܪܘܣ V ܦܝܓܘܪܘܣ — ٢٤ Für ܡܠܘܐ V ܡܠܘܐ
ܩܟܙ ٧ Für ܗܘ V ܕܗܘ — ١٤ ܕܝ om. V — ١٩ ܐܡܪ ܠܝ om. V — ٢٢ Für ܡܬܡܨܝܐ V ܠܐ ܡܬܡܨܝܐ
ܩܟܚ ٢ Für ܕܗܘ ܗܘ V ܕܗܘ — ١٢ ܕܐܬܚܙܝ om. V — ٢٩ Für ܕܒܠܚܘܕ V ܕܒܠܚܘܕ — ܡܫܬܡܗܝܢ om. V
ܩܟܛ ܐܝܟ ܢܘܡܘܣܐ ܗܘܐ ܘܡܬܐܡܪܐ ܥܠ ܚܕ ܡܫܘܙܓܢܐ: ܗܘ: ١٣ om. V
ܩܠ ٩ ܘܐ om. V — ܠܗ om. V — ١٣ ܗܘܐ om. V — ١٧ ܡܢܗ ܐܢܐ om. V —
٢٣ Für ܗܘܬ ܐܬܚܙܝ V ܗܘܐ ܐܬܚܙܝ — ٢٩ ܠܐܪܥܐ om. V
ܩܠܐ ٥ ܗܘܐ ܢܦܫ om. V — ٧ ܒ om. V — ١٠ ܕ del.! — ١٣ ܒ del.! — ٢٠ ܡܬܒܨܪܝܢ om. V — Für ܒܨܝܪ V ܒܨܝܪ

ܡܟܝܠ ܕܡܬܒܥܐ | ܝܕܥܬܐ ܡܫܡܠܝܬܐ ܕܡܫܝܚܐ ܐܡܪܝܢ: ܗܘ ܕܐܡܝܢܐܝܬ ܘܠܐ ܒܡܫܡܠܝܢܘܬܐ. ܡܛܠ ܕܐܦ ܕܠܡܐ ܕܐܬܦܫܛ ܥܡ ܡܫܝܚܐ ܒܗ ܒܝ ܒܗ ܒܪܐ [ܐܡܝܢܐܝܬ ܘܠܥܠܡ ܐܠܗܘܬܗ] ܐܬܐܡܪ ܗܘ ܕܐܡܝܢܐܝܬ. ܘܠܐ ܒܡܫܡܠܝܢܘܬܐ. ܡܫܝܚܐ ܓܝܪ ܡܥܡܕܘ ܠܐܢܫ ܪܗܛܐ ܒܫܡܝܐ ܕܐܒܘܗܝ ܪܗܛܐ. ܠܗ ܒܗܘ ܕܪܗܛܐ. ܒܗܠܝܢ ܓܝܪ ܐܘܟܝܬ ܗܘ ܘܠܐ ܡܫܝܚܐ܀

. . . .

. . . .

. . . .

. . . .

V = cod. Vat. Syr. 158.
B = cod. Berol. Petermann 9.
Dg = cod. Gotting. Orient. 18 c.
S_1 = cod. Berol. Sachau 226.

ܦܗ ١۴ ܕ om. S_1 — ١٥ Für ܕܝܠ S_1 ܝܢ — ٣٠ ܒܥܠܐ bis ܡܦܠܐ om. S_1

ܘ ٢ ܘܠܐ ܡܬܩܦܩܠܐ bis ܡܬܦܫܛ om. S_1 — ٥ ܕ om. S_1 — ٩ ܝ om. S_1 — ١٢ ܕ om. S_1 — ١۴ ܠܐ om. S_1 — ١٥ ܠܐ om. S_1

ܙ ۴ ܡܠܐ bis ܒܥܠܐ om. S_1 — ١٨ f. ܡܬܦܫܛ bis ܐܠܗܘܬܗ om. S_1 — ٢٥ ܕ om. S_1 — ٢٩ ܦܝ ܘܦܪܩܬ om. S_1

ܚ ۴ ܕܪܗܛܐ om. S_1 — ܐ in ܒܪܝܬܐ del.! — ١٦ Für ܒܥܡܕ S_1 ܒܥܡܕ — ܕ del.! — ٢٨ ܐ om. S_1 — ٣٠ ܘ om. S_1

ܛ ١ ܘܐܪܗܛ bis ܩܠܐ om. S_1 — ١۴ ܕܒܗܘ om. S_1 — ١٥ ܕ ܗܘ om. S_1

ܝ ٧ Für ܠܗܘܢ S_1 ܘ — ١٦ ܠܐ om. S_1 — ٢١ Für ܒܒܪ S_1 ܒܒܪ — ٢۴ f. ܠܐ ܡܬܦܫܛܐ om. S_1

ܝܐ ١ Für ܪܗܛܐ S_1 ܪܗܛܐ — ١٨ Die Worte ܕܝܢ ܐܡܪ erklären sich aus der Stellung des Stückes in V — ٢٦ ܕܐܡܪܝܢ bis ܠܐܝܬܘܬܐ späte christliche Interpolation — ٢٨ Für ܒܗܘܢܘܢ V ܒܗܘܢ

ܝܒ ٨ Für ܗܘ V ܕܗܘ — ١٥ ܒܐܘܣܝܘܬܗܘܢ del.! — ٢٢ ܒܗܘܢ om. V — ٢٦ ܒܩܘܡܝܐ om. V

ܝܓ ٢ ܗܘ om. S_1 — ١٣ ܕܐܠܐ om. S_1 — ١٧ ܗܠܝܢ bis ܕܡܫܝܚܘܬܐ del.! — ٢٢ ܪܘܚ om. V — ٢٧ ܡܥܡ om. V — ٣٣ Für ܡܠܐ V ܡܠܐ

ܝܕ ١٠ ܒܝ om. V — ١٢ Für ܒܪܬܐ V ܒܒܪ — ܠ om. V — ١٢ Für ܠܡܐܠܗܝܢ V ܠܡܩܢܘܡܘ Vgl. S. ܒܗ ١, die Parallelstelle des Severus — ١۴ Für ܡܫܡܠܝܢ V ܡܬܦܫܛܝܢ — ١٧ ܡܫܒܪܘܢ V (zweimal!) — Für ܡܛܠ V ܕܡܛܠ — ٣٠ ܕܒܗܘ del.

ܗܘ ܦܢ ܡܫܠܡܢܐ ܕܐܝܟܢܐ ܦܢ ܡܫܠܡܝܢ ܡܢ ܥܠܡܐ: ܗ̄ܘ: ܡܫܘܐ ܠܗܘ ܡܢ ܡܫܠܡܝܢ ܡܫܠܡܢܐ ܡܢ ܥܠܡܐ: ܟܕ ܫܘܐ ܕܡܢ ܡܫܠܡܝܢ ܥܠܡܐ ܡܢܗ. ܘܟܠ ܗܘ ܠܐ ܐܟܪܐ ܕܡܢ ܕܢܦܫ ܢܘܟܪܝ܀

ܠܘܬ ܘܗܘ ܐܝܢܐ ܕܐܝܟܢܐ ܡܫܠܡܝܢ ܡܢ ܡܫܠܡܢܐ: ܗ̄ܘ: ܗܕܐ (ܠܐ) ܐܡܪܐ ܠܗܘ܀

ܐܝܟܢܐ ܡܫܠܡܝܢ ܐܝܢܐ ܡܢ ܥܠܡܐ ܐܬܐܡܪܬ: ܗܕܐ ܐܡܪܐ ܠܗܘ܀

ܕܡܠܬܐ ܕܝܢ ܕܐܝܟܢܐ ܡܫܠܡܢܐ ܡܢ ܥܝܢܐ ܠܡܪܢ. ܟܘܢ ܕܐܝܟܢܐ ܡܫܠܡܢܐ ܡܢ ܐܝܢܐ ܘܡܢ ܡܫܠܡܢܐ ܘܡܢ ܥܠܡܐ ܕܡܢܝܢܐ ܐܡܪܐ: ܗ̄ܘ: ܟܡܪܐ ܕܡܢ ܡܫܠܡܢܐ ܡܢ ܥܠܡܐ ܐܡܪܐ ܠܗܘ. ܟܕ ܡܢ ܡܫܠܡܢܐ ܘܡܢ ܐܝܢܐ ܟܕܟܠ ܠܐ ܐܡܪܐ ܠܗܘ. ܐܠܐ ܗܟܢ ܐܦܢ. ܕܐܡܟܢ ܕܡܫܘܐ ܐܝܟ ܡܢ ܡܫܠܡܝܢ ܡܫܠܡܢܐ ܘܐܝܢܐ ܡܢܗ: ܡܫܘܐ ܠܗ ܡܢ ܡܫܠܡܢܐ ܡܢܗܘܢ. ܘܟܠ ܐܟܪܐ ܕܐܬܚܡܝ ܡܢܦܫ ܘܐܫܘܐ܀

ܟܘܢܐ ܕܝܢ ܕܡܫܠܡܢܐ [ܘ]ܕܐܝܢܐ: ܗ̄ܘ: ܡܡܪܐ ܘܡܟܟܢ | ܠܡܫܠܡܢܐ ܟܠ ܗܦܝܢ ܕܟܬܒܘ: ܘܟܬܒܐ ܟܬܒܐ܀

ܐܦ ܟܝܢ ܟܢܫܐ ܐܝܟ ܐܝܠܐ ܡܬܚܫܒ: ܗ̄ܘ: ܟܕ ܡܘܦܩ ܐܝܟ ܘܐܦܢ. ܕܐܝܠܝܢ ܟܢܫܐ ܕܐܬܐ ܡܢ ܦܘܫܐ. ܘܐܡܪܝܢ ܕܐܝܢܐ ܫܘܐܐ ܐܬܬܘܦ ܗܕܐ. ܡܟܝܠ ܡܬܐܡܪ ܟܢܫܐ ܐܝܠܐ. ܘܟܠ ܗܘ ܐܦܢ ܕܠܗ ܡܫܬܠܡ ܗ̄ܘ ܠܗ ܡܬܢܛܪ ܡܬܐܡܪ ܐܝܠܐ: ܐܠܐ ܡܢ ܟܠ ܡܫܬܠܡܢܐ ܗܘܝܢ ܕܟܘ ܡܬܐܡܪ ܐܝܠܐ܀

ܐܠܐ ܟܘܢ ܕܟܕ ܐܬܘ ܡܫܬܠܡܢܐ ܟܘܬ ܥܠܡܐ ܡܬܩܘܡܘܢ: ܗ̄ܘ: ܠܗ ܕܡܢܝܢ ܥܠܡܐ ܠܐܢܫܐ ܒܟܠܐ ܐܦܢ. ܐܠܐ ܕܟܕ ܢܬܐ ܟܫܘܡܟ ܠܡܫܬܠܡܢܐ ܘܟܠܗܘܢ ܐܝܢ ܟܫܘܐܐ ܡܫܘܐ ܐܝܢܐ ܠܟܝܢܝ܀

ܠܘܬ ܡܫܠܡܢܐ ܟܠ ܐܢܫܐ ܡܨܛܒܬܐ ܐܟܬܒܐ ܡܬܚܫܒܐ: ܗ̄ܘ: ܕܐܟܬܒܐ ܡܨܛܒܬܐ ܡܬܡܫܟ ܡܛܠ ܡܬܟܬܒܐ ܕܗܘܐ ܘܕܝܠܗܐ: ܕܠܐ ܡܬܐܡܪ ܟܠ ܐܢܫܐ ܐܠܐ ܟܠ ܡܬܡܫܐ ܠܫܘܕ܀

ܐܝܟ ܗܘ ܕܐܟܬܒܘ ܬܠܐ. ܟܫܡܥܐ ܕܐܬܝܠܘܬ ܬܠܐ܀

ܟܢܫܐ ܕܝܢ ܟܕ ܢܬܐܡܪ ܠܐ ܐܢܫ ܠܡܬܟܠܬܐ ܗܘ ܕܐܟܘܬܐ: ܗ̄ܘ: ܐܟܘܬܐ ܠܐ ܡܬܐܡܪ ܡܟܠܠܐ. ܐܠܐ ܡܟܐ. ܡܟܠܠ ܟܝܢ ܡܬܐܡܪ ܗܘ ܕܟܡܫܬܡܫܬܐ ܗܘ ܡܟܠܠܐ܀

ܐܝܢܐ ܕܝܢ ܟܡܢ ܐܝܢܐ ܠܐ ܡܬܟܬܒ: ܗ̄ܘ: ܟܠܐ ܟܠܗܘ ܟܡܢ ܟܠܐ ܟܠܗܘ ܠܐ ܡܬܟܬܒ. ܘܐܝܟ ܠܐ ܡܬܚܫܒ ܟܠܐ. ܘܐܫܬܐ ܠܐ ܬܐܡ. ܐܠܐ ܡܬܡܫܐ ܟܡܢ ܡܬܡܫܐ ܡܬܟܬܒ܀

ܐܦ ܟܝܢ ܢܐܫܦܢ ܗܘ ܠܐܦܫܟ ܬܠܐ: ܗ̄ܘ: ܡܛܠ ܕܡܟܠܐ ܗܘ ܕܡܢܗܘܢ ܕܡܫܠܡܢܐ ܡܢ ܥܝܢܐ ܡܢܗܘܢ ܢܫܡܥܢ ܡܢ ܗܘ ܡܐ ܕܟܘ ܐܬܚܙܝܢ. ܐܡܪ ܕܟܘܢ

ܘܫܪ̈ܟܐ ܡܢ ܩܕܡܝܬܗ ܥܠ ܡܬܦܫܩܢܐ: ܗ̄ܘ: ܩܕܡܝܬܗ ܒܡܫ̈ܩܠܐ ܣܓܝ [ܩܕܡ] ܘܗܘܝܘ ܡܬܬܚܡܢ ܐܦ ܥܠ ܐܪ̈ܥܐ ܐܝܟ ܕܐܦ ܥܠܠܐ ܐܚܪ̈ܢܐ܀

ܒܟܝܢܐ ܩܕܝܫܐ ܡܢ ܐܘܣܝܐ ܠܐ ܡܬܦܫܩܢܐ: ܗ̄ܘ: ܒܟܝܢܐ ܩܕܝܫܐ ܟܝ̈ܢܐ ܘܐܪ̈ܥܐ: ܒܡܫ̈ܩܠܐ ܣܓܝܐܐ. ܗܢܘ ܡܫܘܐ ܕܒܥܠܡܐ ܗܘ ܥܡܐ ܕܐܘܣܝܐ. ܒܟܠ ܥܠ ܓܘܐ ܡܒܟ ܥܠ ܕܟܝܢܐ ܡܬܢܣܒ. ܡܢ ܒܬܪ ܕܐܘܣܝܐ ܘܠܐ ܚܕ ܦܘܪܫܢܐ ܐܝܬ ܒܗ ܓܘܐ ܠܟܝܢܐ. ܘܐܦ ܓܝܪ ܐܝܬܝܗܘܢ ܒܗ ܒܚܕܝܘܬܐ ܘܓܘܐ ܘܟܝܢܐ. ܦܪܝܫܝܢ ܕܝܢ ܒܡܫܘܕܥܘܬܐ. ܕܗܘ ܡܢ ܫܘܚܠܦܐ. ܗܢܐ ܕܝܢ ܚܕ ܡܫܘܕܥ܀

ܫܪ̈ܒܐ ܕܝܢ ܒܬܪ ܕܐܝܠܝܢ: ܗ̄ܘ: ܐܝܠܝܢ ܥܠ ܓܒܐ ܠܐ ܡܬܢܣܒܐ. ܘܐܟܚܕ ܐܝܬ ܠܗܘ: ܥܠ ܓܒܐ ܡܬܢܣܒܐ܀

ܓܢܣܐ ܡܢ ܓܝܪ ܕܐܝܠܝܢ ܡܫܡܠܝܢ: ܗ̄ܘ: ܡܫܘܐ ܠܝ ܡܢ ܡܫܡܠܝܢ | ܡܢ ܗܠܝܢ ܐܪ̈ܒܥܐ. ܘܡܢ ܚܕܐ ܠܒܘܢ܀

(ܠ)ܓܢܣܐ ܕܝܢ ܕܐܦ ܒܟܠܗ ܡܢ ܗܠܝܢ ܐܝܟܢܐ ܢܗܘܐ ܡܫܡܠܝܢ: ܗ̄ܘ: ܗܟܢܐ ܐܡܪ. ܕܐܦ ܗܠܝܢ ܐܪ̈ܒܥܐ ܐܝܟܢܐ: ܠܝ ܒܟܠܗ ܡܫܘܐ ܡܢ ܡܫܡܠܝܢ ܡܢ ܒܟܠܗ ܡܢ ܦܠܓܘܬ ܐܪ̈ܒܥܐ. ܘܒܝ ܫܡܥܐ ܐܝܟ: ܘܒܟܠܗ ܡܫܡܠܝܢ ܡܢ ܐܪ̈ܒܥܐ. ܒܡܫܘܐ ܡܫܡ̈ܠܝܬܐ ܐܚܪ̈ܢܝܬܐ. ܒܟܠ ܡܫܘܐ ܓܝܪ [ܒܝ] ܡܬܬܘܣܦ ܠܫܘܪܝܗ ܚܕ ܡܫܘܐ ܫܡܝܢ. ܗܘ ܕܩܕܡܝܬܗ ܡܬܬܠܝܐ܀ ܓܝܪ ܒܐܘܪܚܐ ܡܠܝܢ ܬܪܝܢ.. ܡܢ ܗܢܐ ܡܠܠܝܢ ܠܚܡܫܐ܀

ܐܠܐ ܒܝ ܗܠܝܢ ܕܒܬܪܝܢ ܐܫܟܚܬ ܡܬܡܫܝܢ: ܗ̄ܘ: ܗܟܢܐ ܐܡܪ. ܕܒܝ ܡܫܘܐ ܡܢ ܡܫܡܠܝܢ ܓܢܣܐ ܡܢ ܗܠܝܢ ܐܪ̈ܒܥܐ ܒܗܘܝܐ ܫܘܝܐ ܡܢ ܡܫܡܠܝ[ܢ] ܗܢܘܢ ܐܠܐ ܢܫܬܘܫ ܗܘܐ ܠܓܢܣܐ. ܘܢܫܡ ܠܡܫܡ̈ܠܝܬܐ ܒܗܘܢ ܬܠܬܐ. ܘܗܘܝܘ ܠܠܝܚܐ ܒܗܘܢ ܬܪܝܢ. ܘܡܬܠܬܐ ܒܗܘܢ ܚܕ: ܘܡܢ ܗܢܐ ܡܬܡܫܝܢ ܒܥܠܝ ܡܬܬܘܣܦ̈ܢܬܐ. ܐܪ̈ܒܥܐ ܕܓܢܣܐ. ܘܬܠܬ ܕܡܫܡ̈ܠܝܬܐ. ܠܬܪ̈ܬܝܢ ܕܐܝܟܐ. ܘܚܕܐ [ܕ]ܕܟܠܗܝܢ ܒܗܘܢ ܓܢܣܐ܀

ܒܝ ܗܠܝܢ ܡܢ ܬܪ̈ܬܝܢ ܒܚܕ ܡܫܡ̈ܠܝܬܐ ܫܡܝܢ: ܗ̄ܘ: ܬܪ̈ܬܝܢ ܠܡܫܡ̈ܠܝܬܐ ܦܢܐ ܕܐܬܬܠܝܬ ܒܗܘܢ ܓܢܣܐ ܘܐܡܪ. ܕܒܝ ܒܐܝܕܐ ܒܐܝܕܐ ܡܬܡܫܝܢ ܦܠܓܘܬ ܡ̈ܫܡܠܐ: ܐܘܟܝܬ ܚܕ ܒܚܕ ܚܕ: ܒܡܬܬܘܣܦܢܘܬܐ ܦܫܝܛܬܐ: ܚܕܐ ܐܝܬ ܠܗ ܕܐܫܡܠܝ. ܡܛܠ ܕܐܝܬܝܗܘܢ ܬܠܬ. ܘܒܝ ܐܬܬܠܝܬ ܫܡܥܝܢ ܚܕ. ܒܬܪ ܕܗܘܘ ܬܪܝܢ ܚܕܐ ܡܬܬܘܣܦܢܘܬܐ: ܒܝ ܐܬܬܪܥܡ ܚܕܐ ܡܫܘܐ. ܘܫܡܫܬܐ ܡܢܐ: ܠܓܒܗ ܗܠ ܕܡܬܬܠܝܬ ܠܒܬ ܗܘ ܕܟܬܝܒ ܡܫܘ|ܐ ܡܫܡ̈ܠܝܬܐ ܠܬܪ̈ܬܝܢ. | ܠܐ ܓܝܪ ܒܠܚܘܕ ܢܫܟܚܝܢ ܠܓܒܗ ܕܐܬܘܣܦܘ ܐܝܟܢܐ ܕܡܬܬܘܣܦܘ ܒܗܘܢ ܗܘ ܕܩܕܡ ܐܬܬܠܝܬ ܠܗܘ. ܡܫܘܐ ܓܝܪ ܠܗܘ ܚܕܐ ܐܝܟ. ܕܐܝܟ ܡܬܬܘܣܦ ܓܝܪ ܓܢܣܐ ܠܡܫܡ̈ܠܝܬܐ ܠܐ ܐܚܪܐ ܕܐܬܐ ܢܦܩ ܠܡܫܡ̈ܠܝܬܐ ܘܡܬܬܘܣܦ ܠܓܢܣܐ܀

ܠܘܬ ܕܝܢ ܣܘܟܠܐ ܕܢܗܘܘܢ ܡܦܫܩܝܢ ܡܫܡܫܝܢ ܐܝܟ: ܗ̄ܘ: ܡܦܫܩܝܢ ܒܒܢܝܐ ܘܒܡܪ̈ܕܘܬܐ ܕܐܝܟ ܕܝܠܗܘܢ ܘܠܗ ܒܒܢܝܐ܀

ܘܡܬܦܢܝܢ ܠܘܬܗܘܢ ܡܢ ܒܥܘܬܗܘܢ: ܠܐ ܕܝܢ ܡܫܬܪܝܢ: ܗ̄ܘ: ܐܝܟ ܠܥܝܢܐ. ܕܐܬܚܙܝܬ ܢܦܫܐ ܠܣܘܟܠܐ. ܐܘ ܗܘ ܡܐ ܕܡܫܬܡܠܝܐ ܐܘ ܗܘ ܡܐ ܕܐܬܬܣܝܡ ܒܒܢܝܐ. ܗܘܦܟ ܟܠ ܗܘ ܡܐ ܕܐܬܬܣܝܡ ܡܫܠܡܐ. ܘܠܗ ܐܝܟ ܡܫܬܡܠܝܢܘܬܐ. ܐܠܐ ܓܝܪ ܕܐܝܟ ܡܫܬܡܠܝܢܘܬܐ ܡܫܬܟܚܐ: ܠܝ ܐܝܬ ܣܘܟܠܐ ܐܝܬ ܐܦ ܐܢܫܐ. ܘܐܝܟ ܕܒܘܫܠܡܐ. ܐܠܐ ܠܝ ܐܝܬ ܚܘܠܐ: ܠܗ ܡܢ ܟܠ ܦܪܘܣ ܐܝܬ ܒܢܝܢܐ: ܐܝܟ ܗܘ ܕܠܝ ܐܝܬ ܒܢܝܢܐ ܐܝܬ ܚܘܠܐ. ܡܛܠ ܗܘܦܟ ܐܝܟ ܚܘܠܐ ܢܫܡܬܗ ܘܠܗ ܐܝܟ ܡܫܬܡܠܝܢܘܬܐ. ܘܡܢ ܐܢܫܐ ܡܢ ܐܝܬ: ܐܝܬ ܐܦ ܣܘܟܠܐ. ܟܕ ܕܝܢ ܐܝܬ ܣܘܟܠܐ ܠܗ ܡܢ ܟܠ ܦܪܘܣ ܢܗܘܐ ܐܢܫܐ: ܗ̄ܘ: ܐܦ ܗܘܦܟ ܐܝܟ ܗܘ ܡܐ ܕܐܝܬܘ̄ ܒܒܢܝܐ ܢܫܡܬܗ ܠܣܘܟܠܐ ܐܘܟܝܬ ܐܝܟ ܚܘܠܐ ܘܠܗ ܐܝܟ ܡܫܬܡܠܝܢܘܬܐ. ܐܠܐ ܓܝܪ ܕܐܝܟ ܡܫܬܡܠܝܢܘܬܐ ܡܫܬܟܚܐ ܣܘܟܠܐ ܡܫܟܚ ܠܡܬܕܪܫ܀

ܗܘ ܕܒܟܠܗ ܡܕܡ ܢܗܘܐ ܚܕ ܡܢܗܘܢ: ܗ̄ܘ: ܓܝܪ ܐܬܬܣܝܡ ܒܟܠܝ ܡܢܗܘܢ ܕܟܝ ܡܫܬܟܚܝܢ ܒܟܠܗ ܐܝܬܘ̄ ܒܒܟܠܝ ܡܢ ܗܦܟ ܕܠܘܬܗܘܢ ܐܬܦܠܓ. ܠܗ ܟܠܐ ܡܬܬܐܡܪ ܗܘ ܕܡܫܡܫ ܡܢ ܡܫܬܐ܀

ܘܠܘܬ ܕܣܘܟܠܐ ܢܗܘܘܢ ܡܦܫܩܝܢ ܡܫܡܫܝܢ: ܗ̄ܘ: ܡܦܫܩܝܢ ܒܒܢܝܐ. ܟܠ ܡܐ ܓܝܪ ܕܡܦܫܩ ܟܕ ܡܬܬܐܡܪ ܡܢܗܘܢ ܘܟܕ ܠܐ ܠܐ ܡܫܠܠ܀

ܘ(ܠ)ܣܘܟܠܐ ܡܢ ܟܕ ܡܫܘܚܬܐ: ܗ̄ܘ: [ܚܘܠܐ] ܚܘܒܠ ܡܫܘܚ ܘܥܘܡܩܗ ܠܒܢܝܢܐ ܘܠܗܘܢ. ܒܢܝܢܐ ܕܝܢ ܠܐ ܢܣܒ ܡܫܘܚ ܠܚܘܠܐ܀

ܐܪ̈ܥܐ ܕܝܢ ܡܠܦܝܢ ܒܡܫܬܡܠܝܢܘܬܐ ܦܫܝܛܬܐ: ܗ̄ܘ: ܕܗܘ ܡܕܡ ܕܐܬܬܣܝܡ ܠܚܘܠܐ ܒܚܝܠܐ ܐܝܬܘ̄ ܠܐܪܥܐ ܒܡܫܒܚܘܬܐ܀

ܘܠܐ ܐܪܥܐ ܗܘܐ ܡܠܦ ܣܘܟܠܐ ܘܠܐ ܣܘܟܠܐ ܡܠܦ: ܗ̄ܘ: ܐܦ ܐܝܬ ܐܪܥܐ
ܩܕܐ| ܕܐܝܬܘ̄ ܣܘܟܠܐ ܘܐܪܥܐ. ܐܠܐ ܡܠܦ | ܣܘܟܠܢܐ ܠܐ ܡܟܝܠ ܕܢܗܘܐ. ܘܐܦܠܐ ܣܘܟܠܐ ܡܠܦ ܐܪܥܢܐ܀

ܘܗܘ ܕܟܕ ܡܫܘܚܬܐ ܢܫܬܡܠܐ ܣܘܟܠܐ ܟܠ ܐܪܥܐ ܒܬܪܬܐ ܘܚܘܠܬܐ: ܗ̄ܘ: ܢܣܒ ܣܘܟܠܐ ܠܐܪܥܐ ܡܫܘܚ ܘܥܘܡܩ. ܗܘܟܢܐ ܘܚܘܠܬܐ ܚܘܒܠ ܠܒܢܝܢܐ ܡܫܘܚ ܕܢܩܦܐ ܣܘܟܠܐ܀

ܠܘܬ ܕܬܠܬܐ ܡܢ ܟܕ ܡܫܬܪܝܢ ܠܐ ܡܬܚܫܒܝܢ ܒܥܘܬܗܘܢ ܠܣܘ̈ܟܠܐ. ܣܘܟܠܐ ܕܝܢ ܟܕ ܡܫܬܪܝܢ. ܡܬܚܫܒܝܢ ܠܘܬܗܝܢ: ܗ̄ܘ: ܗܘܟܠ ܐܦܢ. ܕܟܕ ܡܫܬܪ̈ܝܢ ܣܘ̈ܟܠܐ ܡܬܚܫܒܝܢ ܐܪ̈ܥܐ. ܘܐܦܠܐ ܕܐܪ̈ܥܐ ܡܫܬܪ̈ܝܢ ܡܬܚܫܒܝܢ ܐܦ ܕܬܠܬܐ܀

ܗܘ ܕܐܡܪ ܠܟܠܐ: ܡܫܬܟܚ ܓܝܪ ܒܢܝܢܐ ܘܠܘܬܐ ܚܘܠܐ. ܘܠܐ ܐܡܪ ܒܚܘܠܐ: ܚܕ ܕܐܪ̈ܥܐ ܗܘܝܘ ܐܬܢܘܗܝ ܣܘܟܠܐ. ܘܠܐ ܡܕܡ ܐܚܪܝܢ ܐܪ̈ܥܐ: ܘܡܕܡ ܐܚܪܝܢ ܣܘܟܠܐ܀

ܗܘ ܕܝܢ ܦܬܟܪܐ ܩܛܠܐ: ܗ̄ܘ̄: ܗܘܐ ܒܥܘܬܐ ܡܫܝܚܐ ܢܦܩ ܠܗ. ܒܥܒܕܐ ܕܐܦܠܛܘܢ ܩܛܠܐ܀

ܐܘܟ ܕܝܢ ܡܫܝܚܐ ܠܡܦܩ: ܗܢܘܢ ܕܡܬܦܫܩ ܒܗܘܢ ܫܡܐ ܘܠܐ ܗܢܘܢ ܕܐܚܝܕܐ ܡܬܡܠܟܝܢ ܠܐܘܣܝܐ: ܗ̄ܘ̄: ܡܛܠ ܕܗܘ ܕܡܫܝܚܐ ܒܪܢ ܡܢ ܫܡܐ ܡܬܬܦܝܢ ܘܠܐ ܠܡܦܩ [ܕ]ܡܛܠ ܗܘܢ ܡܫܝܚܐ ܡܬܬܡܠܟܐ ܕܫܡܐ ܐܡܪ: ܘܡܢ ܗܘܝܐ ܢܬܒܥܐ ܫܡܐ ܕܐܝܬܝܗ ܘܒܪܝܬܐ ܡܬܬܦܝܢ: ܟܠܐ ܗܘ ܐܡܪ ܗܘܢ ܡܫܠܡܝܢ ܦܫܛ ܠܗܘ ܫܡܐ: ܘܠܘ ܗܘܢ ܡܬܬܡܠܟܐ ܕܠܗܘ ܗ̄ܘ̄ ܡܬܦܫܩܘܬܐ ܘܡܬܒܥܝܢܘܬܐ ܕܐܚܝܕܐ ܡܬܡܠܟܝܢ ܠܐܘܣܝܐ ܠܗܘ ܐܘܣܝܐ. ܐܠܗܐ ܓܝܪ. ܡܛܠ ܗܘܢ ܡܬܬܡܠܟܐ ܐܡܪ ܗܘܐ: ܘܐܡܪ ܗܘܐ ܠܗܘܢ ܕܒܪܢ ܡܢ ܫܡܐ ܡܬܬܦܝܢܝܢ: ܡܫܘܐ ܗܘܐ ܠܗ ܕܗܘܐ ܡܫܘܐ ܠܐܝܬܝܗ ܘܒܪܝܬܐ ܡܬܬܦܝܢ܀

ܚܘܐܐ ܕܝܢ ܓܝܪ ܡܫܘܐ ܡܠܟܐ ܘܡܫܘܐ ܠܐ ܡܠܟܐ: ܗ̄ܘ̄: ܒܥܒܕ ܐܡܪ ܡܠܟܐ ܘܠܐ ܡܠܟܐ: ܘܠܐ ܐܡܪ ܡܠܟܘܬܐ ܘܠܐ ܡܠܟܘܬܐ. ܐܝܟܢܐ ܕܚܘܐ.ܕܠܗ ܠܡܫܝܚܐ ܡܠܗ|ܦܬܓܡܐ ܐܝܟ ܗܘ ܫܡܐ. ܐܠܐ ܠܐܝܬܐ | ܗܘ ܕܡܢ ܫܡܐ ܘܡܫܝܚܐ ܡܬܡܠܟ. ܡܛܠ ܒܗܘܢ ܕܠܐܝܬܐ ܐܝܟ ܫܡܐ ܠܡܫܝܚܐ ܒܚܝܠܐ ܕܠܗ ܡܬܬܪܝܬܐ܀

ܘܫܡܐ ܕܝܢ ܡܬܒܥܝܢ ܠܡܫܝܚܐ: ܗ̄ܘ̄: ܡܬܒܥܝܢ ܠܗܘܢ ܒܚܝܠܐ: ܒܗ ܒܗܘ ܕܒܠܐ ܥܠܡ. ܘܗܘܐ ܡܗܘܐ ܗܘܐ. ܕܒܠܥܘܢ ܕܡܬܒܥܝܢ: ܒܗ ܡܬܐܡܪ ܡܢܗܘܢ. ܘܒܗ ܟܠܗ ܠܐ ܡܠܟܐ܀

ܘܫܡܐ ܕܝܢ ܕܦܠܓ ܠܗܘܠܐ. ܡܫܝܚܐ ܕܝܢ ܠܦܘܬܐ: ܗ̄ܘ̄: ܐܝܟܢܐ ܕܗܘܠܐ ܢܦܩ ܠܗܘܢ ܠܡܦܩܬܐ ܕܢܗܘܘܢ: ܗܘܠܐ ܘܫܡܐ ܠܐܝܬܐ ܕܐܚܘܬܗܘܢ. ܘܐܝܟܢܐ ܕܕܡܘܬܐ ܢܗܘܐ ܠܐܝܬܝܘܬܐ ܗܘܠܐ ܘܡܫܝܚܐ ܠܐܝܬܐ ܢܦܩ ܕܐܝܟ ܢܗܘܘܢ܀

ܐܝܬ ܠܗܘܢ ܠܗܘܢ ܐܦ ܕܐܝܬܘܗܝ ܐܚܪܢܐ. ܫܡܐ ܓܝܪ ܢܦܩ ܠܗܘܢ ܕܐܝܬܝܗܘܢ ܡܬܬܡܠܟܝܢ ܡܫܘܐ: ܗ̄ܘ̄: ܕܐܝܬܝܗܘܢ ܚܘܐܐ. ܡܫܝܚܐ ܕܝܢ ܡܢ ܡܫܐ ܢܦܩ ܠܗܘܢ ܠܗ ܡܫܐ. ܡܛܠ ܓܝܪ ܡܬܡܪܐ ܒܪܢܫܐ ܘܠܗ ܡܠܟܘܬܐ܀

ܢܬܬܦܠܐ ܕܝܢ ܐܝܬܐ ܐܝܟ ܐܝܬܐ ܘܠܐ ܗܘܐ ܐܝܟ ܫܡܐ: ܗ̄ܘ̄: ܐܝܬ ܐܝܬܝܗ ܦܫܛ ܠܗܘ ܫܡܐ ܘܠܗ ܚܕ ܡܢ ܗܢܘܢ ܡܬܒܥܐ ܐܝܟܢܐ ܡܬܩܛܠܐ. ܕܐܝܬܝܗܘܢ ܐܝܬܐ ܘܫܡܐ܀

ܘܗܘ ܕܒܠܐ ܡܬܡ ܢܗܘܐ ܒܠܚܘܕ ܡܫܘܐ: ܗ̄ܘ̄: ܒܠܐ ܡܬܡ ܐܡܪ ܠܗ ܒܗܘ ܕܒܗ ܡܬܩܛܠ ܒܠܚܘܕ ܡܫܘܐ ܒܡܠܟܘܬܐ ܐܝܟܢܐ ܒܒܠܚܘܕ ܡܢ ܗܢܘܢ ܕܠܗܘܢ ܡܬܩܛܠܝܢ ܘܠܗ ܟܠ ܡܠܟܘܬܐ. ܡܛܠ ܕܒܠܐ ܡܠܟܘܬܐ ܗܘܐ ܐܝܬܘܗܝ. ܗܘ ܕܡܬܒܥܐ ܡܢ ܡܫܘܐ. ܕܒܗ ܡܬܩܛܠ ܠܐܝܬܘܗܝ ܒܠܗ ܒܒܠܚܘܕܐ ܡܢ ܡܫܘܐ. ܡܛܠ ܗܘ ܕܒܠܐ ܚܠܦ ܓܝܪ ܡܫܐ ܠܗ ܗܘܝܐ܀

ܕܫܡܐ ܐܝܬ ܠܐܝܬܐ: ܗ̄ܘ̄: ܐܝܬ ܠܗܘܢ ܒܗܘ ܕܫܘܐ ܥܠܝ ܡܬܬܡܠܟܝܢ ܕܐܝܬܐ܀

ܓܘܫܡܐ ܓܝܪ ܕܓܫܡܐ ܘܕܡܘܫܚܬܐ: ܗܘ ܕܐܚܕܘܬܐ ܕܐܪ̈ܟܐ: ܗ̄: ܐܝܟܢܐ ܕܟܕ ܟܡܘܪܐ ܕܦܫܛ ܠܡܘܫܚܬܐ ܟܠܗ ܓܫܡܐ ܟܕ ܡܫܡܫ: ܠܓܘܫܐ ܗܟܢܐ ܘܗܘܦܐ ܠܟܢ. ܡܢܗܘܢ ܠܓܘܫܐ ܟܡܐ ܓܘܫܐ܀

ܐܚܕ ܓܝܪ ܐܦ ܡܘܫܚܬܐ ܐܪ̈ܟܐ: ܐܦ ܠܗ ܟܠܗܘܢ ܗܢܘܢ ܕܓܫܡܐ: ܗ̄: ܕܠܥܠ ܢܘܦܩ ܐܢܫ ܘܠܐܡܪ ܕܠܐ ܐܚܕ | ܡܘܫܚܬܐ ܐܪ̈ܟܐ ܐܝܟ ܓܫܡܐ: ܐܡܪ. ܕܐܦ ܠܐ ܐܚܕ ܐܝܟ ܓܫܡܐ ܠܡܟܝܠܐ ܘܟܝܠܐ ܡܟܝܠܐ. ܐܠܐ ܐܚܕ ܡܟܝܠܘܬܐ ܠܟܡܝܘܬܐ ܘܠܡܫܘܚܬܐ ܕܐܪ̈ܟܐ ܐܝܟ. ܡܛܠ ܕܚܕܐ ܐܡܪ̈ܢ ܕܓܘܫܡܐ ܗܘ ܟܠܗܘܢ ܐܚܕܘܬܐ ܕܐܪ̈ܟܐ. ܘܡܫܡܫ ܐܚܝܕ ܟܡܝܘܬܐ ܕܟܠ ܡܘܫܚܬܐ. ܠܐ ܓܝܪ ܐܡܪ ܡܫܘܚܬܐ ܐܘ ܡܢܝܢܘܬܐ: ܟܕ ܛܒ ܡܘܫܚܬܐ ܐܝܟ: ܕܠܐ ܢܬܚܫܒ ܕܓܘܫܡ ܐܚܪ ܡܢ ܓܫܡܐ. ܐܠܐ ܢܫܡܫ ܢܚܘܬ ܡܘܫܚܬܐ ܗܘ ܕܒܗ ܡܬܚܫܒ ܓܫܡܐ ܠܐܪ̈ܟܐ: ܐܝܟܢܐ ܕܐܡܪ ܡܛܠ ܕܓܘܫ ܓܫܡܐ ܡܢ ܡܘܫܚܬܐ܀

ܗܠܝܢ ܟܠܗܘܢ ܕܡܬܦܫ̈ܛܢ ܥܠ ܓܫܡܐ ܐܝܟ ܥܠ ܓܫܡܐ: ܗ̄: ܓܘܫܡܐ ܠܐܪ̈ܟܐ. ܟܠܗ ܕܐܡܪ ܕܟܠܗܘܢ ܕܥܠ ܓܫܡܐ ܐܝܟ ܓܫܡܐ: ܘܟܠܗܘܢ ܕܥܠ ܡܘܫܚܬܐ ܐܝܟ ܡܘܫܚܬܐ ܠܐ ܡܕܡ ܐܚܪܢ ܡܘܕܐ ܐܠܐ ܗܠܝܢ ܕܡܬܐܡܪ̈ܢ ܠܟܠܗܘܢ ܐܝܟ ܡܫܡܫܢ̈ܝܬܐ ܘܡܫܡܫܢ̈ܝܬܐ ܕܠܗܘܢ: ܚܕܟܡ ܠܗܘܢ ܠܐܪ̈ܟܐ ܕܐܬܐܚܕܘܢ܀ ܥܠ ܓܫܡܐ ܓܝܪ ܕܐܚܕܐ ܡܬܦܫܛܐ ܐܝܟ ܕܥܠ ܓܫܡܐ ܐܬܡܪ ܡܫܡܫܘܬܐ ܘܡܢܝܢܘܬܐ. ܗܠܝܢ ܐܘܡܢܝܬܐ ܘܟܝܢ̈ܝܬܐ ܕܠܗ: ܚܕܟܐ ܠܗܘܢ ܠܐܪ̈ܟܐ ܕܐܬܐܚܕܘ. ܡܬܐܡܪ ܓܝܪ ܟܪ̈ܝܐ ܘܠܘܩܒܠ ܚܕܐ. ܘܐܦ ܐܘܡܢܐ ܡܫܡܫܢܐ ܡܢܝܢܬܐ. ܗܟܢܐ ܘܐܦ ܡܘܫܚܬܐ ܕܟܠܗܘܢ ܡܬܦܫܛܢ ܠܗܘܢ ܚܕܬܐ ܕܟܡܝܬܐ ܐܘܟܝܬ ܚܕܟܡܝܘܬܐ ܘܚܕܬܘܬܐ. ܘܟܠܗܝܢ ܚܕܐ ܠܗܘܢ ܠܐܪ̈ܟܐ ܕܐܬܐܚܕܘܗܝ ܗ ܠܟܡܝܘܬܐ ܘܠܡܫܘܚܬܐ. ܡܛܠ ܗܘ ܕܠ ܕܐܬܐܚܕܘܢ ܒܚܕܐ ܚܕܟܡ ܠܐܪ̈ܟܐ ܕܐܬܐܚܕܘܢ ܘܠܗ ܓܘܫܡܗܘܢ܀

ܓܘܫܡܐ ܕܝܢ ܘܗܘ ܕܒܗ ܡܬܐܡܪ ܓܫܡܐ ܐܘ ܡܘܫܚܬܐ ܡܬܐܡܪܝܢ: ܗ̄: ܐܝܟܢܐ ܕܟܕ ܡܬܚܫܒܝܢ ܡܢ ܣܘܟܠ ܠܚܘܪܐ ܓܘܫܡܐ (ܠܟܠܗ): ܠܐ ܡܬܚܫܒܝܢ ܕܡܬܚܫܒ ܕܐܝܬ ܟܡܝܘܬܐ ܘܠܘܩܒܠ: ܗܟܢܐ ܘܟܕ ܠܐ ܢܗܘܐ ܡܬܐܡܪܝܢ ܡܬܟܝܠܘܬܐ | ܓܘܫܡܐ: ܠܐ ܡܬܚܫܒ ܕܢܗܘܘܢ ܡܕܡ ܡܢ ܡܟܝܠܐ܀

ܐܝܬ ܠܗܘܢ ܠܘܬ ܓܘܫܡܐ ܐܚܪܢܐ. ܐܝܟܢܐ ܓܝܪ ܕܠܐ ܡܬܚܫܒ ܕܢܗܘܐ ܥܠ ܠܘܩܒܠ ܟܠܗ ܓܫܡܐ ܐܘܟܝܬ ܚܕܐ. ܗܟܢܐ ܘܠܐ ܟܠܗ ܡܘܫܚܬܐ ܡܬܚܫܒܐ ܕܢܗܘܐ܀

ܘܟܠܗܝܢ ܕܝܢ ܕܓܫܡܐ ܗܘ ܕܥܠ ܡܫܘ̈ܚܬܐ ܕܡܬܦܫܛܢ ܐܘ ܡܘܫܚܬܐ: ܗ̄: ܒܬܪ ܡܢ ܗܠܝܢ ܡܬܦܫ̈ܛܢ ܥܠ ܡܫܘ̈ܚܬܐ܀

ܚܘܬܐ ܡܢ ܓܝܪ ܥܠ ܟܡܝܘܬܐ ܘܠܘܩܒܠ ܘܡܫܡܫܢܘܬܐ ܘܡܢܝܢܬܐ ܘܚܘܫܒܐ: ܗ̄: ܗܟܢ ܠܚܘܬܐ ܐܝܟܢܐ ܕܡܬܦܫ̈ܛܢ ܥܠ ܡܫܘ̈ܚܬܐ ܒܬܪ ܡܢ ܡܘܫܚܬܐ ܘܓܫܡܐ܀

ܡܛܠ ܐܢܫܐ ܕܡܬܚܫܒ ܗܘܐ ܕܢܗܘܐ ܚܠܦ ܦܪܨܘܦ ܕܕܝܠܗܘܢ ܐܝܬܘܗܝ ܗܘܐ. ܘܟܠ ܡܛܠ ܕܐܦ ܠܗ ܫܡܐ ܠܗ ܐܝܬܐ. ܘܐܦ ܫܡܐ ܘܐܝܬܐ ܠܗ. ܐܠܐ ܡܣܬܟܠܐ. ܒܗ ܓܝܪ ܡܬܦܠܓ ܫܡܐ ܘܒܗ ܡܫܡܫܝܢ ܐܝܬܐ. ܘܟܕ ܫܡܐ ܠܐ ܢܗܘܐ ܡܫܡܫ ܐܠܐ ܡܠܘܫܐ ܡܫܡܫ. ܒܗ ܓܝܪ ܡܬܦܪܫ ܠܐ ܡܬܦܫܩܢܐ ܡܢ ܚܕܕܐ. ܘܐܦ ܠܐ ܡܬܦܫܩܢܐ ܠܗ: ܐܠܐ ܐܝܬܐ ܡܫܡܫ. ܒܠܚܘܕ ܓܝܪ ܕܝܠܗܘܢ. ܘܐܦ ܐܝܬܐ ܠܐ ܢܗܘܐ ܡܫܡܫ: ܐܠܐ ܕܬܠܬܐ [ܡܫܡܫ]. ܕܬܠܬܐ ܓܝܪ ܠܡܦܪܫܘ ܕܐܬܪܐ ܡܢ ܚܕܕܐ ܡܬܢܚܡ. ܘܙܒܢܐ ܠܘܬ ܠܡܦܪܫܘ ܕܡܫܘܡܐ. ܗܟܝܠ ܣܘܟܠ ܡܢ ܟܠܗ: ܕܠܐ ܡܬܦܫܩܢܐ ܐܝܬܘܗܝ ܗܘ ܕܡܢ ܕܬܠܬܐ ܡܫܡܫ. ܐܟܚܕ ܡܬܚܘܐ ܒܙܒܢܐ ܕܒܗ܀ ܚܘܐ ܠܘܬ ܗܟܐ: ܡܢ ܠܗܠܝܢ ܟܠ: ܠܝ ܡܫܘܡܐ ܠܗ: ܐܠܐ ܙܒܢܐ. ܒܡܠܐ ܓܝܪ ܡܬܡܫܡܫ. ܘܗܘ ܕܒܘܦܚܐ. ܕܐܦ ܫܡܐ ܠܗ ܐܠܐ ܡܫܘܡܐ ܡܬܚܘܐ. ܒܗ ܓܝܪ ܡܬܦܪܫ ܡܢ ܒܪ ܐܝܬܘ. ܘܟܕ ܡܫܘܡܐ ܐܝܬ: ܐܝܬ ܐܦ ܐܝܬܐ. ܒܠܚܘܕ ܓܝܪ ܕܡܫܘܡܐ ܐܝܬܘܗ̄ ܐܝܬܐ. ܘܐܦ ܐܝܬܐ ܐܝܬ: ܐܝܬ ܐܦ ܕܬܠܬܐ. ܘܟܕ ܐܝܬܐ ܐܝܬ: ܐܝܬ ܐܦ ܫܡܐ. ܘܐܦ ܫܡܐ ܐܦ ܡܣܬܟܠܐ. ܒܐܪܝܢܘܬ ܗܘ ܓܝܪ ܡܫܡܫܝܢ ܠܐܬܪܐ. ܡܛܠ ܕܠܝܬ ܐܡܪܝܢ ܕܐܦ ܡܫܡܫ ܚܕ ܡܫܘܡ ܒܠܚܘܕ ܡܫܡܫ. ܘܐܦ ܫܡܐ ܚܕ ܡܫܘܡ ܠܡܫܘܡܐ ܗܠܝܢ ܕܡܫܡܫ܀

ܚܘܐ ܓܝܪ ܟܠ ܡܫܡܫܢܘܬܐ ܘܠܘܬܐ ܡܬܡܛܝܢ: ܗ̄: ܡܛܠ ܗܦܟ ܒܠܚܘܕ | ܚܕ ܚܕܐ ܘܐܬܬܐ ܕܚܘܐ ܕܐܝܟ ܐܢܫܐ ܡܬܡܛܝܢ܀

ܐܘܟܡܘܬܐ ܓܝܪ ܟܠ ܐܝܬܐ ܟܡܐ ܕܒܐܪܒܐ ܘܟܠ ܗܠܝܢ ܕܒܡܢܝܢܐ: ܟܕ ܫܡܐ ܐܝܟܢ ܠܐ ܡܬܢܣܒܐ. ܘܗܘ ܕܒܐܬܪܐ: ܗ̄: ܠܐܬܪܘܗܝ ܐܢܬ ܕܫܡܐ ܡܫܐ. ܠܡܬܢܣܒܐ ܘܟܠܐ ܡܬܢܣܒܐ܀

ܐܠܐ ܡܫܬܠܗ ܡ̇ܢ ܟܠ ܠܐ ܡܬܦܫܩܢܐ ܐܝܟ ܡܠܬܐ ܕܝܢ ܕܐܬܒܝܢ ܟܠ ܦܪܨܘܦ ܕܐܝܬܝܢ ܠܗܘܢ ܟܠܐ ܡܬܦܫܩܢܐ: ܗ̄: ܐܝܟ ܠܡܐܡܪ. ܕܗܠܝܢ ܒܬܪ ܟܠܐ ܐܢܫܝܬܐ: ܡܢ ܟܠܗ ܠܗܢܐ ܠܝܐ ܡܠܬܐ ܕܡܦܪܫܝܢ. ܡܛܠ ܓܝܪ ܕܐܝܬܘܗܝ ܒܪܢܫܐ ܚܝܐ ܡܠܠܐ ܡܝܘܬܐ [ܘ]ܡܬܪܓܫܢܐ. ܡܛܠ ܕܡܫܡܫܝܢ ܐܘ ܦܠܓܘܬ ܚܝܐ ܡܠܠܐ ܡܝܘܬܐ ܘܡܬܪܓܫܢܐ. ܘܟܠܗ ܐܝܟ ܕܒܘܦܚܐ. ܫܡܐ ܕܝܢ ܠܗ ܗܘܝܢ. ܡܛܠ ܓܝܪ ܕܐܝܬܘܗ̄ ܗܘܐ: ܘܗܘܐ ܒܘܦܚܐ ܐܘܟܡܐ ܘܡܬܐܡܪܢܐ: ܡܛܐܡܪ ܒܘܦܚܐ ܡܫܡܫ ܐܘܟܡܐ ܘܡܬܐܡܪܢܐ. ܘܟܠܗ ܒܗܘ ܕܐܝܬܘܗܝ ܒܘܦܚܐ ܐܘܟܡܐ ܘܡܬܐܡܪܢܐ. ܒܘܦܚܐ ܓܝܪ ܕܗܘܐ ܘܐܠܐ ܫܡܫܐ ܡܝܐ ܡܢ ܕܢܦܠܐ ܐܘܟܡܘܬܐ ܐܘ ܡܬܐܡܪܢܘܬܐ. ܒܗܘ ܕܕܠܐ ܫܡܫܐ ܐܝܬܘܗܝ. ܘܠܐ ܢܘܗܪܐ ܒܐܝܕܗ ܗܘ ܕܠܫܡܫܐ ܫܡܫܐ ܡܬܐܡܪܢܐ. ܐܠܐ (ܒ)ܗܘ ܡܢ ܕܢܗܝܪ ܚܕ ܕܡܚܝܐ ܡܬܚܫܡ ܕܐܝܬܘܗܝ ܫܘܚܠܦܐ ܐܘܟܡܐ ܫܡܫ ܒܚܫܘܟܐ. ܒܕ ܗܘ ܡܫܡܫܘܬܗܘܢ ܠܗ ܡܢܗ ܗܘ ܕܫܡܫ ܡܢܗ ܘܠܗ. ܐܠܐ ܕܒܗܘܢ ܡܬܡܫܡܫܐ ܐܟܚܕܐ ܕܡܢ ܟܠܗ ܐܡܪܝܢ. ܒܟܠܗ ܕܟܠܐ ܫܡܫܐ ܘܐܝܬܐ܀

(ܕ)ܐܬܦܪܫܘ ܘܐܬܝܗܒܘ ܠܟܠܚܕ ܡܢܗܘܢ: ܘܐܫܬܟܚ ܟܠܚܕ ܡܢܗܘܢ ܕܢܥܒܪ ܠܚܒܪܗ܀

ܕܐܝܟ ܕܓܠܝܐ ܐܦ ܠܗܘܢ ܘܐܝܟ ܕܡܬܚܙܐ: ܗ̄ܘ: ܡܢܘܬ ܕܒܢܝܐ ܡܡܘܠܦܝܢ ܠܫܪܪܐ ܘܒܢܝܐ ܦܪܝܫܝܢ. ܐܝܟܢܐ ܕܟܕ ܡܬܦܫܩܐ ܡܢ ܠܡܠܘܐ ܕܠܗܘܢ ܒܗ̇ ܕܐܝܬܝܗܘܢ ܢܬܥܒܕܘܢ. ܟܕ ܕܝܢ ܦܘܪܫܢܐ ܠܡܣܬܟܠܘܬܐ ܘܠܐܝܕܝܥܘܬܐ ܕܠܗܘܢ ܢܬܬܥܝܕ܀

ܓܘܢܐ ܡܢ ܕܟܠܗܘܢ ܗܘ ܕܥܠ ܡܣܬܪܐ ܢܬܡܠܠܘܢ. ܐܦ ܠܗ ܟܕ ܐܠܐ ܟܠܗܘܢ.. ܐܠܐ ܓܢܣܐ: ܡܢ ܥܠ ܐܕܫܐ ܘܥܠ ܠܐ ܡܬܦܣܩܢܐ: ܗ̄ܘ: ܠܐܦܝܬ ܡܬܡܠܠܝܢ ܥܠ ܐܕܫܐ ܘܥܠ ܦܪܨܘܦܐ ܡܣܬܝܟܐ܀

ܘܡܫܘܚܬܐ ܗܘ ܗܟܢܐ: ܗ̄ܘ: ܥܠ ܡܣܬܪܐ ܒܐܝܕܗ ܡܬܡܠܠܝܢ. ܒܗܘ ܕܐܡܪ ܡܫܘܚܬܐ ܗܘ ܗܟܢܐ: ܠܐ ܗܘܐ ܡܫܘܚܬܐ [ܒ]ܗܘ ܕܡܬܡܠܠܝܢ ܘܗܘ ܕ(ܠܗܘ) ܡܫܡܫ ܚܘ. ܐܠܐ ܒܗܘ ܕܥܠ ܡܣܬܪܐ ܒܐܝܕܗ ܠܐܝܬܝܗܘܢ ܡܬܐܡܪܝܢ ܓܢܣܐ ܘܡܫܘܚܬܐ | ܒܪܡ ܡܡܫܚܢ ܒܗܘ ܕܡܫܡܫ ܘܒܗܘ ܕܡܬܡܠܠܝܢ. ܓܢܣܐ ܓܝܪ ܘܡܫܘܚܬܐ ܟܠܚܕ ܡܢܗܘܢ ܓܘ ܗܘ. ܘܒܗܘܕܐ ܥܡܝܢ. ܚܕܐ ܗܝܐ ܐܝܟܢܐ ܕܡܡܫܚܝܢ ܒܗܘ ܘܡܫܡܫ ܘܒܗܘ ܕܡܬܡܠܠܝܢ. ܓܢܣܐ ܐܝܬܝܗܘܢ ܚܕܐ. ܡܫܘܚܬܐ ܕܝܢ ܡܟܠܬܐ. ܗܝ ܡܕܡ ܡܡܫܚܝܢ ܒܗܘ ܘܡܬܡܠܠܝܢ. ܚܕܐ ܗܝܐ ܐܝܟܢܐ ܕܡܡܫܚܝܢ ܒܗܘ ܘܡܫܡܫ. ܚܕܐ ܡܬܡܠܠܝܢ ܥܠ ܡܟܠܐ ܘܠܐ ܡܟܠܐ. ܡܟܠܬܐ ܕܝܢ ܥܠ ܡܟܠܐ ܟܠܚܕ. ܗܝ ܡܕܡ ܡܡܫܚܝܢ ܘܒܗܘ ܕܡܫܡܫ܀

ܘܐܕܫܐ ܡܢ ܥܠ ܠܐ ܡܬܦܣܩܢܐ ܕܐܝܬܝܗܘܢ: ܗ̄ܘ: ܗܘ ܕܝܢ ܕܐܝܬܝܗܘܢ. ܠܦܘܪܫܐ ܕܐܝܟ ܕܐܝܬܘ ܚܕܪܐ ܡܬܝܚܕܝܢ ܐܬܐܡܪܬ܀

ܘܡܟܠܐ ܕܝܢ ܥܠ ܐܕܫܐ ܘܥܠ ܠܐ ܡܬܦܣܩܢܐ: ܗ̄ܘ: ܙܘܓ ܠܥܒܕܐ ܡܬܠܐ ܡܢܐ ܟܕ ܗܝܟ ܕܦܠܛܝ ܩܪܝܢ ܠܡܬܦܣܩܢܐ: ܡܛܠ ܠܐܕܫܐ ܡܕܡ ܕܟܠܗܐ: ܟܕ ܓܘܢܐ ܡܢܗ. ܘܐܦ ܡܬܡܪܐ ܡܢ ܐܕܫܐ ܒܗܘ ܕܓܘܢܐ. ܒܪܡ ܒܡܪܐ ܒܗܘ ܓܘܢܐ ܗܘ. ܐܕܫܐ ܕܝܢ ܐܘܣܝܐ ܗܘ. ܡܬܡܪܐ ܐܘܣܝܐ ܡܢ ܓܘܢܐ. ܗܟܢ ܡܢ ܓܘܢܐ ܙܢ ܡܬܬܡܬܐ. ܓܘܢܐ ܓܝܪ ܘܡܬܬܡܬܐ ܡܢ ܗܠܝܢ ܕܒܗܘ ܕܡܫܡܫ ܐܝܬܝܗܘܢ. ܘܠܘܬ ܡܫܡ ܠܐܕܫܐ ܡܢܡ ܕܟܠܐ: ܡܛܠ ܕܠܗ ܡܢܡ ܐܚܪܝܢ ܡܢܗ ܠܐܕܫܐ ܘܡܢܡ ܐܚܪܝܢ ܠܡܬܦܣܩܐ. ܒܓܘܢܐ ܓܝܪ ܕܡܬܦܣܩܐ ܐܝܬܝܗܘܢ ܐܕܫܐ. ܐܦ ܐܚܪܢܐ ܗܘ ܠܦܪܨܘܦܐ ܕܥܠ [ܟܠܗܘܢ] ܡܬܦܣܩܐ ܘܐܚܪܢܐ ܗܘ ܕܥܠ ܟܠܚܕ ܡܢܗܘܢ܀

ܐܠܐ ܐܦ ܠܗܘܢ ܐܦ ܓܘܢܐ ܐܚܪܢܐ ܕܫܡܫ ܒܗ. ܕܐܝ ܡܫܡܫ ܚܕ ܡܢܗܘܢ: ܠܐܝܬܝܗܘܢ ܗܟܝܠ ܕܡܬܚܐ. ܘܐܝ ܚܕ ܡܫܚܐ ܒܟܠܗܘܢ ܡܫܚܝܢ. ܐܝܟܢ ܠܗܘ ܓܢܣܐ ܡܚ| ܠܗܘ ܐܕܫܐ | ܡܢ ܗܟܝܠ ܓܝܪ ܕܟܠܐ ܡܢܡ ܐܝܬܝܗܘܢ. ܘܗܟܝܠ ܕܟܠܐ ܡܢܡ: ܐܚܪܢܐ ܐܝܬܝܗܘܢ ܒܚܝܠܐ. ܐܝܟ ܐܢܫ ܕܐܡܪ: ܕܐܢ ܠܐ ܡܕܡ ܕܢܗܘܐ ܚܕܐ ܟܠܗ ܡܫܡܫܐ ܘܠܘܬ ܒܐܕܫܐ ܐܚܪܢܐ: ܐܡܪܝܢ ܕܠܗ ܒܗܘ ܕܚܕܐ ܓܢܣܐ: ܐܠܐ ܒܗܘ ܕܓܘܐ.

ܠܗ ܠܓܒܐ ܬܘܡܢܐ ܕܡܬܚܫܒ ܒܗܘܢ ܒܡܠܘܫܐ: ܐܝܟܐ ܕܡܘܕܝܢ ܕܟܠܗ ܐܢܐ ܡܢܗܘܢ ܡܠܘܫ ܐܠܐ ܒܡܠܬܐ ܕܝܠܝ. ܓܒܐ ܡܢܗ ܒܐܬܪܗ܀

ܡܬܩܠܝܢ ܠܐܬܝ. ܡܢܗ ܡܬܢܚܬܐ ܘܡܢܗ ܠܐ ܡܬܢܚܬܐ: ܗ̄ܘ: ܗܕܐ ܡܬܩܪܐ ܐܝܟ. ܕܝܢ ܗܘ ܡܬܢܚܬܐ ܗܘܐ ܘܡܬܚܙܐ: ܗܘ ܠܐ ܡܬܢܚܬܐ ܐܝܟܐ ܗܘܐ ܘܡܬܚܙܐ ܡܢ ܠܐ ܡܫܟܚܐ ܠܗܘ ܕܢܗܘܐ. ܘܥܒܪ ܠܡܥܒܕܐ ܒܗܘܢ ܘܐܡܪ: ܕܡܢܐ ܕܢܐܙܠ ܘܡܬܚܙܐ ܣܗܕܐ. ܘܒܥܠܡܐ ܒܝ ܫܒܐ ܠܓܘܐ. ܘܡܢ ܗܕܐ ܒܥܕܢܐ ܠܐܬܪܘܗܝ ܐܬܢܘܗܝ ܕܓܒܐ ܠܚܡܣ ܗܢܐ ܬܘܡܢܐ. ܐܦ ܓܝܪ ܗܘ ܠܐ ܡܬܢܚܬܐ ܘܐܦ ܠܐ ܡܬܢܚܬ ܒܟܘܟܒܐ ܡܢ ܗܘ ܕܒܗ ܓܒܐ. ܒܬܪ ܡܕܡ ܗܘ | ܕܡܬܚܫܒ ܟܠ ܒܥܕܢܐ ܘܟܠ ܒܥܠܡܐ ܒܟܠܗ ܐܘܪܝܬܐ. ܠܚܕܐ ܠܗܘܢ ܓܝܪ ܒܪܘܚܗ ܗܠܝܢ ܕܡܬܚܫܒܢܝܬܐ ܕܟܝܢܐ ܕܒܟܠܗ ܡܢܗܘܢ. ܠܝ ܫܒܐ ܠܗܘܢ ܒܥܠܡܐ ܐܘܪܝܬܐ ܡܕܡ ܕܐܬܚܫܒ. ܗܘܐ ܓܝܪ ܣܗܕܐ ܐܘ ܡܡܫܡܫܐ. ܘܐܦ ܒܥܕܢܐ ܡܕܡ ܗܘ ܕܢܗܘܐ ܣܗܕܐ. ܡܬܐܡܪ ܓܝܪ ܕܒܥܕܢܐ ܣܗܕܐ ܐܝܟ ܒܡܫܘܚܬܐ ܗܘܝܘ. ܒܝ ܢܦܩ ܡܢ ܒܪܐ܀

ܡܬܚܫܒ ܠܗ ܓܝܪ ܐܦ ܗܕܐ. ܕܓܒܐ ܐܝܬܘܗܝ ܗܘ ܕܡܕܡ ܕܠܗ ܒܝ ܠܗ ܢܗܘܐ ܥܡܝܩ ܠܗ ܠܡܬܒܪܢܐ: ܘܠܐ ܢܗܘܐ ܥܡܝܩ. ܡܫܬܟܚ ܗܢܐ ܐܝܟ ܡܢ ܗܘ ܕܡܬܚܫܒܘܢ. ܒܗܝܢ ܕܗܘ ܒܐܝܠܐ ܕܟܠܝ. ܗܢܐ ܬܘܡܢܐ ܠܓܒܐ ܕܟܠܝ ܢܗܘܐ ܓܒܐ ܠܚܡܣ: ܘܟܠ ܠܗܘ ܕܡܢ ܒܪܗ ܓܒܐ܀

ܐܘ ܗܘ ܡܐ ܕܠܐ ܓܡܝܪܐ ܘܠܐ ܐܝܬܐ: ܘܠܐ ܥܡܝܩܐ ܘܠܐ ܕܟܠܐ: ܐܡܬܝ ܕܝܢ ܐܝܬܘܗܝ ܕܡܫܡܫ ܒܗܘ ܕܡܫܡܫ: ܗ̄ܘ: ܗܢܐ ܬܘܡܢܐ ܠܚܕܐ ܗܘ ܘܡܫܬܟܚ ܡܢ ܗܢܘܢ ܠܐܬܝ ܡܬܚܫܒܐ ܒܗܝ ܕܗܢܘܢ ܦܝ ܡܦܠܦܠܝܬܐ ܐܝܬܝܗܘܢ ܗܘܘ. ܗܢܐ ܕܝܢ ܐܦܠܦܠܝܬܐ ܐܘܪܚܐ ܡܬܐܡܪܐ ܒܝܬ ܐܦܠܦܠܘܣ ܓܝܪ ܡܢܝܢ ܠܗܘ. ܘܡܛܠ ܕܐܡܪ ܕܐܝܬܘܗܝ ܓܡܝܪܐ ܘܠܐ ܐܝܬܐ ܘܕܡܬܒܪܢܐ: ܕܟܠܐ ܢܐܡܪ ܐܝܟ ܕܡܢܝܢ ܠܐܬܘܗܝ: ܟܠ ܗܝ ܦܬܝܪܘ ܡܢ ܗܘ ܕܡܢܝܢ ܠܐܬܘܗܝ. ܒܗܝ ܕܐܡܪ ܕܐܡܬܝ ܡܫܡܫ ܒܗܘ ܕܡܫܡܫ. ܗܘ ܡܐ ܓܝܪ ܕܡܢܝܢ ܠܐܬܘܗܝ. ܠܐ ܡܬܐܡܪ. ܕܡܫܡܫ ܐܘ ܐܝܟܘ ܒܗܘ ܕܡܫܡܫ. ܡܬܐܡܪܐ ܕܡܛܠ ܡܢܗ ܠܐ ܐܬܚܫܒ ܟܠ ܗܢܘܢ ܐܝܬܝܐ ܓܡܝܪܐ ܘܕܡܬܒܪܢܐ ܒܐܦܠܦܠܘܣ ܐܠܐ [ܟܠ] ܓܒܐ ܒܟܠܗܘܢ. ܐܦ ܓܝܪ ܟܠܗܝܢ ܡܢ ܗܢܘܢ ܠܐܬܘܗܝ | ܡܢܓܐ ܗܠܝܢ ܕܡܬܒܪܢܐ. ܘܐܡܪܝܢ. ܡܛܠ ܕܠܐ ܒܟܠܗ ܢܦܠܝܢ ܗܘܘ. ܡܢ ܒܬܪ ܕܝܢ ܐܬܚܫܒܘ: ܘ[ܒܝ] ܐܬܐ ܠܗܝ ܓܒܐ: ܝܬܝܪ ܐܬܚܫܒ ܒܐܦܠܦܠܘܣ܀ ܒܗܝ ܠܚܕܐ ܗܠܝܢ ܕܠܐ ܗܘܐ ܕܢܦܩ ܡܛܠ ܗܠܝܢ ܚܕܬ ܒܟܠܗ ܩܠܐ: ܕܒܗܘܢ ܡܬܚܫܒܝܢ ܒܟܠܗܘܢ ܒܟܠܗ ܩܠܐ ܒܡܫܡܫܢܘܬܐ ܐܠܦ. ܒܝ ܡܛܠܗܝ ܦܝܫܐ ܗܕܐ ܥܡܠܐ ܥܘܠܡܐ. ܘܡܢ ܗܕܐ ܡܛܠܗܝ ܠܐܝܠܐ. ܒܝ ܡܠܦ ܥܘܬܪܐ ܘܡܦܪܫܐ ܕܗܠܝܢ ܒܟܠܗ ܩܠܐ. ܒܝ ܡܫܡܫ ܒܟܠܗܘܢ ܒܗ ܒܟܠܗܘܢ ܘܡܢ ܠܗܢܘܢ ܥܘܬܪܐ܀

ܒܝ ܕܝܢ ܐܬܦܪܫܘ ܒܟܠܗܘܢ ܗܠܝܢ ܕܦܩܕܘ ܐܬܚܫܒܘ: ܓܡܝܪܐ: ܗ̄ܘ: ܕܡܬܒܠܐ

ܚܝܐ. ܟܠ ܗܘ ܐܦܢ ܕܝܗܒܐ ܡܬܐܡܪ ܒܚܝܠ. ܘܠܐ ܒܗܘ ܕܐܡܝܢܐܝܬ ܚܝܐ. ܐܠܐ ܡܛܠ ܕܥܠ ܐܡܬܝ ܕܙܒܢܐ ܢܚܝܐ. ܐܝܟ ܢܘܦܩ ܐܦ ܕܥܠ ܡܢܐ | ܕܒܚܝܠ ܐܬܘܗܝ. ܐܡܬܝ ܕܢܦܩ ܠܡܥܡܪܘܬܐ ܒܟܠܐ ܡܢ ܗܘ ܕܗܘܐ ܐܬܐ ܒܚܝܠ. ܒܟܠܐ ܗܘܝܘ ܒܪܢܫܐ ܡܢ ܗܘ ܕܐܡܝܢܐܝܬ ܒܚܝܠ ܝܗܒܐ ܢܘܗܪܐ. ܒܗܘ ܕܒܝ ܚܝܐ ܢܣܡܟ ܗܘ ܕܒܚܝܠ ܠܡܥܡܪܘܬܐ: ܐܡܪܝܢ ܕܠܗ [ܡܢ] ܟܠܐ ܦܪܘܣ ܡܥܡܪܘܬܐ ܐܡܬܝ ܕܐܬܐ ܠܥܠܡܐ ܡܢ ܗܘ ܕܐܬܝܗܒ ܗܘܬ ܒܚܝܠ: ܒܟܠܗ ܠܗܘ ܕܠܐ ܬܘܒ ܬܗܘܐ ܒܚܝܠ. ܠܗ ܓܝܪ ܡܫܘܚܠܦܬܐ ܗܝ ܗܘ ܕ[ܒ]ܚܝܠ ܠܡܥܡܪܘܬܐ ܐܠܐ ܡܬܬܠܬܐ ܡܢܗ. ܒܝ ܡܬܠܐ ܗܘ ܐܒܐ ܕܐܬܘܗܝ ܐܡܝܢܐܝܬ. ܐܦ ܓܝܪ ܚܝܘܬܐ ܡܢܝ ܕܠܬܐ ܕܗܠܝܢ ܒܚܝܠ ܐܡܝܢܐܝܬ. ܘܢܣܒܐ ܬܘܒ ܠܥܒܪܐ ܒܒܝܢ: ܘܠܗ ܡܟܠܐ ܗܘܐ ܐܡܪܝܢ ܕܐܬܓܠܝ ܡܢ ܗܘ ܕܗܘܝܘ ܒܚܝܠ ܐܡܝܢܐܝܬ ܗܠܟܬܐ܀

ܗܘܐ ܓܝܪ ܐܚܪܢܐ ܦܘܫܩ ܒܥܒܪܐ ܘܡܫܡܫܢܐ ܕܗܘܠܟܬܐ: ܗ̄: ܒܥܡ ܒܪܢܫܐ ܕܐܝܬܝܗ ܦܘܫܩ ܐܘܒܠܗ ܡܢܗ ܐܚܪܢܐ ܒܥܒܕܝ ܗܘܢܐ ܘܡܫܡܫܢܐ ܕܗܘܠܟܬܐ. ܡܢܝ ܡܕܝܢܬܐ ܡܬܐܡܪܝ ܕܗܠܟܬܐ. ܒܗܘ ܕܡܕܝܢܬܐ ܢܣܬܒܥ ܠܒܥܘܬܐ. ܘܐܦ ܗܘܩܒ ܠܚܘܘܢ. ܠܝ ܒܥܡ ܡܫܡܫܢܐ ܗܘ ܕܗܘܢܐ ܗܘ. ܘܠܝ ܕܗܘܢܐ ܗܘ ܡܫܡܫܢܐ ܗܘ. ܗܘܒܐ ܘܟܠܐ ܟܠܐ ܐܝܟܐ ܡܕܝܐ ܕܗܘܐ ܗܘܐ ܗܘܦܟܐ: ܠܝ ܦܢ ܡܕܝܢܬܐ ܢܩܦܝܢ ܕܬܠܬܐ. ܡܢܝ ܒܐܬܪܐ ܠܐܒܐ ܕܠܒܬܐ ܝܗܒܐ ܕܗܘܦܟ. ܒܝ ܒܗܘ ܕܗܘܦܟ ܠܐܦܢܝܘ ܡܢ ܓܒܪܐ. ܒܗܘ ܕܝ ܕܝܗܒܐ [ܐܬܝܗܒ] ܠܐܦܢܝܘ ܡܢ ܗܠܝܢ ܒܚܝܠܬܐ. ܘܡܬܐܡܪܐ ܠܥܠܡܬܐ. ܐܘ ܡܢ ܚܝܠ ܐܒܐ ܕܝܗܘܒܬܐ ܠܒܪܢܫܐ. ܐܘ ܡܢ ܢܦܠ. ܐܝܟ ܡܠܐ ܕܕܠܬܐ ܕܡܠܬܐ ܥܠܠ ܢܐܙܠ ܐܝܟ ܢܘܪܐ ܘܐܪܙ ܘܕܝܢܬܐ ܠܢܝܗ. ܐܝܟ ܡܢܐ ܘܐܦܪܐ. ܘܡܬܠܐ ܕܠܬܐ ܗܠܝܢ܀ |

ܡܕܒܪ| ܡܬܠܐ ܝܗܒܐ. (ܡܬܠܐ ܝܗܒܐ). ܡܛܠ ܐܠܐ ܕܐܡܪ: ܘܡܬܠܐ ܝܗܒܐ. ܗܘ ܓܝܪ ܡܢܝܢ ܗܘܐ ܡܢ ܗܠܝܢ ܒܢܝ̈ ܩܠܐ ܘܒܘܪܐ ܥܒܕܘ ܠܢܦܫܐ. ܒܗܘ ܕܠܗ ܐܝܬܘܗܝ ܗܘ ܐܦܠܐ ܚܕܐ ܙܒܢ ܦܘܕܐ ܕܒܥܬܐ. ܠܐ ܓܝܪ ܡܫܒܚ ܕܢܣܘܒ ܠܐܢܫܐ. ܒܝ ܡܬܐܡܪ. ܒܥܡ ܡܠܟ ܡܬܠܝܘܗܝ ܐܚܠ ܕܦܪܢܣܘܗܝ. ܡܢ ܗܘ ܡܢܐ ܕܐܝܬ ܠܗ ܦܘܩܕܐ ܕܐܬܗ܀ ܘܡܬܚܫܒ ܢܦܫ ܠܗ ܘܗܘܝܘ ܡܬܠܝ ܠܗ. ܘܡܫܘܚܠܦ ܢܦܩ ܦܘܩܕܐ. ܘܡܫܡܥܐ ܦܪܐ ܠܗ. ܘܠܗ ܐܝܟ ܕܒܝܬ ܒܗܘܢ ܒܢܝ̈ ܩܠܐ ܐܚܪܢܝܬܐ: ܕܬܠܝ ܐܝܟ ܘܗܘܝܘ ܠܢܦܫ ܐܝܟ܀

ܝܗܒ ܐܬܐ ܗܘ ܕܗܘܐ ܘܒܟܠܐ ܡܬܐܡܪ ܡܢ ܚܕܐ ܕܗܘ ܕܫܡܥ: ܗ̄: ܠܡܬܝܡ ܕܗܝ [ܠܡܫܝܚܐ] ܕܡܬܠܐ ܡܢܗ ܠܐ ܐܡܪ ܕܒܥܒܪܐ ܐܢܐ ܡܬܐܡܪ ܝܗܒܐ ܐܒܐ ܕܒܒܝ ܕܝ ܡܥܡܪܐ. ܘܐܪܙܐ. ܘܗܘܝܘ ܕܡܪܐ. ܕܚܝ ܕܒܥܒܪܐ ܐܢܐ ܡܬܐܡܪܝܢ. ܘܗܘܝܘ ܐܠܗܐ ܗܘ ܕܡܢ ܦܠܓܘܬܐ ܡܬܪܟ. ܠܗܐ ܝܗܒܐ ܕܝ ܠܗ ܗܘܠܐ. ܐܠܐ ܒܪܢܫܐ ܡܢܗ ܦܘܩܕܗ ܘܗܘܝܘ ܦܠܓܗ. ܕܡܢܗ ܡܪܢܫܐ ܡܢܗ ܠܐ ܡܪܢܫܐ. ܘܐܡܪܝܢ ܕ ܠܗ

ܡܛܠ ܕܝܠܕܬܐ. (ܡܛܠ ܕܝܠܕܬܐ). ܡܢ ܗܪܟܐ ܡܫܪܐ ܕܢܠܦ ܡܛܠ ܕܝܠܕܬܐ ܘܡܛܠܬܐ ܕܡܛܠ ܡܢܐ ܡܬܐܡܪ ܠܗ ܩܕܡ ܝܘܡܐ. ܡܛܠ ܕܡܫܪܝܐ ܒܚܘܫܒܐ. ܒܗܘ ܕܡܗܘܦܟܐ. ܘܐܡܪ ܒܗ ܡܬܦܫܩܐ ܒܬܪ ܝܘܡܐ: ܐܝܟ ܗܘ ܕܐܘܡܢܘܬܐ ܗܝ. ܘܡܝܬܪܐ ܠܡܫܠܛܐ ܕܠܗ ܕܒܟܠܗ ܐܢܫܐ ܡܬܐܡܪܐ ܡܢܘܐ: ܘܗܘܝܢ ܡܛܠ ܟܠܐ ܗܕܐ ܕܡܫܪܐ ܐܝܬܘܗ̇ ܕܝܠܕܬܐ܀

ܠܝܠܕܬܐ ܡܫܠܡܝܢ ܠܗ ܦܪܢܣܬܐ: ܗ̄ܘ: ܗܘ ܕܐܡܪ ܡܫܠܡܝܢ ܠܗ. ܡܛܠ ܕܐܡܪ ܡܢ ܠܥܠ ܕܗܘܠܝܢ ܕܡܢ ܒܛܢܐ ܐܬܐܡܪܘ܀

ܐܦ ܓܝܪ ܗܘ ܡܐ ܕܠܝܢ ܐܝܬܐ ܩܕܡ ܒܠܚܘܕܘܗܝ ܢܦܫ ܐܦ ܠܗ ܠܒܬܠܗ ܐܒܐ ܕܒܪܢܫܐ ܕܐܬܐ ܘܢܦܩܢ: ܗ̄ܘ: ܒܗܘ ܕܐܡܪ [ܕ]ܐܝܟܢܐ ܢܦܩܬ ܕܐܦ ܕܝܠܕܬܐ ܝܘܡܐ ܗܝ. ܒܗܘ ܕܐܡܪ ܠܚܕ ܐܝܬܐ ܦܪܨܘܦܗ ܡܢ ܝܘܡܐ ܥܠܝܐ. ܒܗܘ ܕܐܡܪ ܕܠܐ ܒܒܠܗܘ: ܟܠܐ ܠܐ ܣܬܟܠܘܬܗ ܕܦܪܨܘܦܐ ܒܝܢ. ܕܠܒܪܢܫܐ ܠܚܘܕ ܐܝܬܘܗ ܐܘܡܢܘܬܐ
ܡܛܠ | ܘܡܫܪܝܘܬܐ. | ܒܪܝܬ ܠܗ ܒܠܚܘܕܝܗܝܢ [ܒܢܝ̈ܢܫܐ] ܡܬܐܡܢ ܘܡܫܪܝܢ܀

ܘܗܘ ܡܐ ܕܠܒܠܗ ܐܝܬܐ ܝܘܡܐ ܐܦ ܠܗ ܠܗܘ ܒܠܚܘܕܘܗܝ: ܗ̄ܘ: ܗܘ ܕܐܬܬܠܝܗ̇ ܬܠܬܐ: ܠܗ ܠܗܘ ܒܠܚܘܕܘܗܝ ܐܝܬܘܗ̇. ܐܠܐ ܘܠܒܠܗܘܢ ܦܪ̈ܨܘܦܐ. ܘܫܡܫܐ ܡܚܒ ܗܘܐ ܡܢ ܦܪܨܘܦܐ ܕܝܠܕܬܐ. ܐܡܪ ܡܢ ܗܘ ܩܕܡܝܐ. ܡܛܠ ܕܠܐܪܥܐ ܡܫܬܪܐ ܐܝܬܘܗܝ. ܘܠܗ ܠܚܕ܀

ܘܗܘ ܡܐ ܕܠܗ ܒܠܚܘܕܘܗܝ ܘܠܒܠܗ ܘܐܡܝܢ: ܗ̄ܘ: ܐܒܐ ܕܠܒܠܐ ܒܪܢܫܐ ܗܘ ܕܒܫܡܫܘܬܐ ܢܦܫ: ܗ̄ܘ: ܫܡܫ ܐܡܪ ܕܒܫܡܫܘܬܐ ܢܦܫ ܘܠܗ ܒܪܒܝܐ. ܠܗ ܓܝܪ ܐܒܐ ܒܟܝ ܠܗܘܢ ܠܒܢܝ̈ܢܫܐ ܕܢܦܫܘܢ. ܐܠܐ ܡܫܡܫܘܬܐ. ܠܗܘ ܓܝܪ ܐܝܬ ܢܦܫܬܐ ܐܢܫܐ ܡܛܠ ܡܢ ܒܪܢܫܐ ܕܫܡܫܘܬܐ ܡܫܡܪܐ. ܘܒܦܘܩܕܢ ܒܠܚܘܕ ܦܪܨܘܦܐ ܗܘܐ ܠܝܠܕܬܐ ܡܫܬܠܡܐ. ܠܐ ܗܘܐ ܒܗܘ ܕܒܠܚܘܕ ܐܝܬܐ ܒܠܚܘܕ ܝܘܡܐ ܐܝܟ ܗܘ: ܐܠܐ ܕܒܠܚܘܕ ܐܝܬܐ ܐܢܫܐ ܢܦܩ. ܗܘ ܕܠܝܠܕܬܗ ܠܦܪܨܘܦܐ ܩܕܡܝܐ. ܘܠܗ ܒܠܚܘܕܘܗܝ ܠܘܬ ܗܘ ܕܠܝܠܕܬܗ ܠܦܪܨܘܦܐ ܬܢܝܢܐ܀

ܕܐܪܒܥ ܕܝܢ ܗܘ ܕܒܗ ܐܪܒܥܐ ܦܪ̈ܨܘܦܝܢ: ܗ̄ܘ: ܐܪܒܥܐ ܦܪ̈ܨܘܦܝܢ ܐܡܪ: ܡܛܠ ܕܗܘ ܩܕܡ ܕܡܫܬܪ ܗܘܐ ܒܒܠܚܘܕ ܡܢ ܗܠܝܢ ܠܬܠܬܐ ܦܪ̈ܨܘܦܐ: ܒܗܘܝܐ ܡܬܡܠܐ܀

ܘܗܘ ܕܠܗ ܒܠܚܘܕܘܗܝ: ܗ̄ܘ: ܕܠܡܫܟܠ ܕܦܪܨܘܦܐ ܬܢܝܢܐ. ܗܘ ܠܗ ܠܗܘ ܒܠܚܘܕܘܗܝ ܐܬܐ̄ ܗܘܐ. ܗܘܐ ܕܝܢ ܠܗܘ ܒܠܚܘܕ̈ܘܗܝ܀

ܘܠܒܠܗ: ܗ̄ܘ: ܘܠܗ ܐܝܟ ܗܘ ܩܕܡܝܐ ܕܠܗ ܒܠܚܘܕ̄ܘ ܐܬܐ̄ ܗܘܐ ܘܠܗ ܠܒܠܗ. ܗܘܐ ܕܝܢ ܠܒܠܗ܀

ܘܐܡܫܬܠܡ: ܗ̄ܘ: ܘܠܗ ܐܝܟ ܠܬܠܬܐ: ܗܘ ܐܬܐ̄ ܗܘܐ ܐܡܬܝ. ܗܘܐ ܕܝܢ ܐܡܫܬܠܡ. ܩܕܝܡ ܫܡܫ ܐܡܪܝܢ ܕܗܘ ܩܕܡ ܕܫܡܫ ܒܗܘܠܝܢ ܠܬܠܬܐ ܦܪ̈ܨܘܦܐ ܒܗܘܝܐ ܠܐ ܐܡܪ܀ ܐܦ ܠܐ ܓܝܪ ܓܘܫܡܐ ܡܬܐܡܪ: ܗ̄ܘ: ܕܠܒܠܐ ܢܘܦܩ ܐܢܫ ܕܠܗ ܐܡܫܬܠܡ

ܡܢ ܕܡܘܬܐ ܕܝܢ | ܡܢ ܬܘܣܦܬܐ: ܗ̄ܘ: ܐܚܪܢܐ ܕܕܡܘܬܐ. ܣܘܟܐ ܠܐܢܕܪܘܢܝܩܐ ܘܐܕܫܐ ܡܚܐ|
ܡܫܡܫܐ ܠܗܘܠܐ ܕܐܝܬ ܗܘܐ: ܗܟܢܐ ܘܬܘܣܦܬܐ ܣܘܟ ܠܟܬܒܐ ܕܐܝܬ ܗܘܐ܀

ܟܠܗ ܕܝܢ ܗܕܐ ܣܘܟܠܐ ܡܠܠܬܐ ܡܫܘܬܬܐ ܟܬܒܐ: ܐܝܟ ܡܐ ܕܐܝܬ ܠܗ ܠܐܢܕܪܘܢܝܩܐ: ܗ̄ܘ: ܐܝܟ ܕܐܡܪ ܠܝ ܡܢ ܟܠܠ ܡܛܠ ܗܘܠܐ ܘܐܢܕܪܘܢܝܩܐ. ܗܟܢܐ ܣܘܬܐ ܘܬܘܣ̈ܦܬܐ ܠܟܬܒܐ. ܘܗܘܐ ܗܘ ܟܠܐ ܕܡܬܚܫܒ ܢܚܫܐ ܒܗܘ ܕܡܢܐ. ܘܬܘܣܦܬܐ ܒܗܘ ܕܐܝܬ܀

ܬܘܣܦܬܐ ܐܝܬܝܗܘܢ ܗܢܘܢ ܡܢ ܕܡܢ: ܗ̄ܘ: ܐܝܟ ܡܠܠܬܐ ܕܒܬܪ ܠܟܬܒܐ ܡܢ ܠܒܪ: [ܕ]ܠܒܪܝܗܘܢ ܠܚܘܕ ܣܘܬܐ. ܘܡܢܚܕܐ ܗܘܦܟ ܟܠܗܘܢ ܘܐܡܪ: ܕܠܐ ܟܠ ܡܐ ܕܡܢ ܕܢܬܪܫܡ ܬܘܣܦܬܐ ܗܘ. ܐܠܐ ܟܠ ܬܘܣܦܬܐ ܦܪܫ܀

ܗܟܢܐ ܗܘܩܡ ܠܗܘܢ ܦܘܪܣܐ. ܡܩܕܡܬܐ ܓܝܪ ܒܒܢܝܢܐ ܘܣܘܬܐ ܗܠܝܢ ܠܐ ܡܠܝܐ. ܡܬܘܣܦܢ ܡܢ ܣܘܬܐ ܒܡܠܠܘܬܐ ܘܡܘܣܦܢ ܒܦܘܪܣܐ ܐܘܟܝܬ ܒܣܘܬܐ܀ ܗܟܢܐ ܘܡܢ ܡܠܬܐ ܒܡܠܘܬܐ܀

ܒܗ ܕܝܢ ܡܬܩܦܢ ܡܢܫܝܢ: ܗ̄ܘ: ܗܘܟܐ ܗܦܟ ܟܠ ܗܘ ܠܚܡܫܐ ܘܡܣܬܐ: ܕܠܗ ܟܠ ܡܐ ܕܡܢ ܕܢܬܪܫܡ ܬܘܣܦܬܐ ܗܘ. ܦܪܫ ܐܝܬ ܡܢ ܣܦܪܐ ܒܦܘܪܣܐ. ܘܗܘܐ ܠܗ ܬܘܣܦܬܐ ܗܝ. ܡܢ ܠܗ ܚܕܐ ܬܘܣܦܬܐ. ܕܗܘܐ ܦܪܫ. ܘܡܬܗܘܢ ܠܡܫܡܫܐ ܘܡܬܚܫܒ ܒܠܚܘܕܝܗ܀

ܘܗܢܘܢ ܕܡܢܐ ܗܘܐ ܐܝܬܝܗܘܢ: ܡܢܐ ܐܝܬܝܗܘܢ ܕܡܬܚܫܒܢ: ܗ̄ܘ: ܗܢܘ ܕܐܝܬܝܗܘܢ ܡܢܐ ܕܟܬܒܐ ܕܡܬܚܫܒ ܠܚܘܕܗ (ܕܟܬܒܐ) ܒܗܘ ܕܡܢܐ܀

ܠܐ ܗܘܐ ܓܝܪ ܗܘ ܕܢܬܦܫ: ܗ̄ܘ: ܗܘ ܕܢܒܥܐ ܠܗ ܦܘܫܐ ܘܐܘܠܐ ܒܫܘܐ ܠܗ ܬܘܣܦܬܐ ܗܝ. ܐܠܐ ܒܗܢܝܐܘܬܐ ܘܢܚܡܬܐ: ܘܠܗ ܡܫܟܚܢܘܬܐ ܕܐܘܫܐ ܕܠܗ ܐܝܟ ܡܠܠܘܬܐ܀ |

ܗܢܝܢ ܗܟܢܐ ܬܘܣ̈ܦܬܐ ܒܠܗܘܢ ܗܠܝܢ: ܗ̄ܘ: ܐܝܟ ܗܘ ܕܐܬܚܫܒܘ ܕܐܝܬܘ ܬܘܣܦܬܐ ܡܢܐ. ܘܐܡܪ ܕܒܠܗܘܢ ܗܢܝܢ ܕܒܬܪ ܠܟܬܒܐ ܐܝܟܐ ܡܢ ܡܫܡܫܐ܀

ܘܒܠܗܘܢ ܗܢܝܢ ܕܒܗܘ ܕܡܢܐ ܐܝܬܝܗܘܢ ܡܢܗ ܡܬܚܫܒܢ: ܗ̄ܘ: ܠܗ ܗܢܝܢ ܬܘܣ̈ܦܬܐ ܡܬܚܫܒܢ ܒܗܘ ܕܡܢܐ: ܐܠܐ ܐܝܬܝܗܘܢ ܡܫܡܫܢܐ ܕܟܬܒܐ ܐܘ ܕܡܠܬܐ. ܕܡܬܚܫܒ ܠܚܘܕܗ ܒܗܘ ܕܡܢܐ. ܘܡܛܠ ܬܘܣܦܬܐ ܟܠܗ ܗܕܐ ܡܠܦܢܘܬܐ܀

ܢܗܘܐ ܕܝܢ ܦܘܪܣܐ ܕܐܬܚܠܦ ܡܢ ܟܠܠ ܒܡܠܬܐ ܕܡܛܠ ܐܝܟܐ. ܠܐ ܡܬܦܫܩܢܐ ܡܫܬܪܝܢ: ܗ̄ܘ: ܠܐ ܡܬܦܫܩܢܐ ܦܚܠܗ ܡܬܐܡܪ: ܐܘ ܡܛܠ ܡܫܘܠܗ ܐܝܟ ܒܐܪܐ ܕܐܬܦܪܫܘ. ܐܘ ܡܛܠ ܐܚܘܪܝܘܬܗ ܐܝܟ ܢܫܡܬܐ ܐܘ ܐܝܟ ܡܫܡܫܐ ܡܣܝܒܐ ܦܘܪܣܘ ܐܘ ܦܘܠܚܘ ܕܡܬܦܫܩܢ ܠܡܠܘܬܐ ܕܠܐ ܕܡܢ ܒܢ ܕܝܠܗܐ. ܒܢ ܒܐܪܫܐ ܠܐ ܡܬܦܫܩܢ. ܐܘ ܐܝܟ ܗܘ ܡܐ [ܕ]ܢܒܥ ܠܚܘܠܡܢܐ ܠܚܘܕܗ ܒ[ܟܠ]ܚܕܐ ܡܢ ܡܠܘܬܗ. ܐܝܟ ܠܚܘܕܐ ܕܟܬܒܐ܀

ܐܝܟ ܕܩܕܡܝܢ: ܒܚܝܠܐ ܡܢ (ܠ)ܒܠܥܕܝܢ ܡܣ̈ܬܟܠܐ ܗܠܝܢ ܕܐܬܝܠܕ ܐܬ ܠܗ. ܘܗܘܢܐ ܘܠܐ ܡܢ ܗܠܝܢ ܕܠܐ ܐܝܬܝܗܝܢ ܗܘܐ ܩܕܝܡ ܗ̄ ܡܛܠ ܕܐܝܬܝܗܝܢ ܒܗ ܒܚܝܠܐ. ܗܘ ܠܐ ܗܘܐ ܩܕܝܡ ܡܢ ܗܘ ܡܐ ܕܠܐ ܐܝܬܘܗܝ: ܘܗܘ ܡܫܡܫܐ ܠܗ ܗܘ ܚܕܐ ܗܘܦܟܘ܀ ܠܟܠ ܠܘܬ ܗܘܢܐ. ܒܡܣܬܒܪܢܘܬܐ ܕܝܢ ܐܚܠܐ ܚܕ. ܘܠܐ ܗܠܝܢ ܕܡܬܦܬܝܢ ܡܫܡܠܝܬ ܗܘ ܡܢ ܒܗ ܠܘܬܗ ܕܝܢ ܢܦܩܝܢ ܗ̄ ܡܛܠ ܕܠܐܝܬܝܗܝܢ ܒܗ ܒܡܣܬܒܪܢܘܬܐ: ܗܘ ܠܐ ܢܦܩܝܢ ܒܗ ܕܝܢ ܒܗ ܡܫܡܠܝܘܬܐ. ܡܛܠ ܕܒܚܝܠܐ ܩܪܝܒ ܕܢܦܩܝܢ ܡܫܡܠܝܘܬܐ. ܐܝܟܢܐ ܕܫܟܝܚܐ ܐܝܬ ܒܗ ܒܚܝܠܐ ܩܪܝܒܐ ܘܪܚܝܩܐ. ܘܗܘܢܐ ܡܫܡܫܐ ܠܗ ܗܘ ܗܘܦܟܘ ܐܚܪܝܐ ܕܐܦܪܝ ܕܠܐ ܢܦܩܝܢ ܡܫܡܠܝܘܬܐ ܒܗ ܕܝܢ ܒܗ܀

ܦܣܩܝܢ ܕܝܢ ܠܡܫ̈ܬܟܚܐ ܕܐܝܟ ܗܠܝܢ ܐܦ ܗܘܢܐ ܕܡܫܟܚܐ ܐܬܘܗܝ. ܗܘ ܕܠܐ ܡܣ̈ܟܢܐ ܡܡܫ̈ܬܠܛܢ ܠܐܕܫܐ: ܗ̄: ܗܘܐ ܐܝܬܘܗܝ ܦܣܩܘܗ ܡܢܐܠܬ܀

ܒܪ ܓܒܪ ܡܫܟ̈ܚܢܐ ܡܢ ܗܘܠܐ ܘܐܕܫܐ ܡܡܫܡܫܝܢ: ܗ̄: ܐܡܪ ܦܠܘܣܘܦܐ ܕܓܢܣܐ ܠ ܡܬܦܫܩ ܒܗܝ ܕܡܠܐ. ܡܡܫܟܚܢܐ ܒܗܝ ܕܐܝܟ. ܘܐܝܟ ܗܘ ܕܐܬܦܫܩ ܕܡܛܠ ܡܠܐ ܗܘܢܐ ܡܬܦܫܩܝܢ ܘܐܡܪ. ܕܡܫܟ̈ܚܢܐ ܐܘ ܐܝܬܝܗܝܢ ܒܟ̈ܢܐ ܕܡܬܪܟܒܝܢ ܡܢ ܗܘܠܐ ܘܐܕܫܐ: ܐܝܟ ܗܠܝܢ ܐܪ̈ܒܥܐ ܐܣܛܘܟܣ̈ܐ: ܐܘ ܐܝܬܝܗܝܢ ܐܦܝ̈ܫܐ ܐܝܟ ܐܢܦܫܬܐ ܕܡܬܪܟܒ ܡܢ ܢܦܫܐ. ܘܒܢ̈ܝܐ ܡܫܡܫܝܢ ܡܢ ܗܘܠܐ ܗܘ ܕܠܐ ܕܫܘܬܐ ܘܕܠܐ ܐܡܫܟܚܐ. ܕܐܝܬܘܗܝ ܗܘܐ ܐܝܟ ܢܦܫܬܐ. ܡܫܟܚ ܚܕ ܡܛܐ ܘܟܒܪ ܡܫܪܝܐ. ܘܡܢ ܡܫܬ̈ܪܝܐ ܡܫ̈ܬܢܝܬܐ ܡܝܬܝܢܐ. ܘܡܢ ܡܝܬܝܢܐ ܦܫܝܛܐ ܠܐ ܐܝܬ. ܘܐܬܬܫܡܫܬ ܠܗ ܡܫܡܫܢܘܬܐ ܘܡܬܪܓܠܢܘܬܐ. ܡܫܡܫܢܘܬܐ ܘܡܬܝܒܠܢܘܬܐ. ܘܗܘܐ ܦܫܝܛܐ ܐܝܬ. ܐܝܟܢܐ ܗܘܝܐ ܕܗܘ ܗܘܠܐ ܡܫܡܫ ܠܗ ܠܦܫܝܛܐ ܕ[ܡܠܐ] ܢܗܘܐ: ܘܐܝܬܝܗܝܢ ܕܐܝܬ ܢܗܘܐ: ܗܘܝܐ ܘܫܘܝܐ ܡܫܡܫ ܠܒܪܢܫܐ ܕܡܠܐ ܢܗܘܐ: ܡܡܫܟ̈ܚܢܐ ܕܐܝܬ ܢܗܘܐ. ܘܐܝܟܢܐ ܠܘܬ ܕܢܫܐ ܡܫܡܫ ܠܐܦܪܘܫܘܬܐ ܕ[ܡܠܐ] ܢܗܘܐ ܘܕܡܫܘܬܐ ܕܠܟܠܗܝܢ ܕܐܝܬ ܢܗܘܐ: ܗܘܝܐ ܘܫܘܝܐ ܡܡܫܟ̈ܚܢܐ ܠܒܪܢܫܐ. ܘܗܢܘ ܗܘ ܟܠܗ ܕܡܬܦܫܩܐ ܫܘܝܐ ܒܗܝ ܕܡܠܐ. ܡܡܫܟܚܢܐ ܒܗܝ ܕܐܝܟ. ܡܛܠ ܕܢܫܐ ܕܟܠܗ ܟܠ ܡܫܡܫܐ ܐܡܫܝܐ ܐܝܬܘܗܝ. ܟܠ ܗܘ ܐܬܐ ܒܡܫܘܬܐ ܐܡܫܝܬܐ. ܐܝܟ ܗܘ ܕܐܡܪ ܒܦܪܘܩܐ ܒܠܟܘ ܗܘܝ ܫܘܝܐ ܡܠܠܬܐ ܡܫܬܠܛܐ ܒܪܢܫܐ܀

ܐܘ ܡܢ ܗܦܟܝܢ ܕܐܝܬ ܠܗܘܢ ܡܫܡܫܐ ܕܦܫܝܛ ܠܗܘܠܐ ܘܐܕܫܐ ܐܝܟܢܐ ܐܝܕܪܩܐ: ܗ̄: ܙܕܩ ܠܡܦܪܫ ܕܐܝܕܪܩܐ ܦܫܝܛܐ ܡܢܐ ܠܟܠ ܗܘܠܐ. ܘܟܠܗ ܗܘܠܐ ܡܢܐܠܬ ܐܝܬܘܗܝ. ܐܝܬ ܠܗ ܓܒܪ ܡܫܡܫܐ ܘܡܬܝܒܠܐ. ܘܡܫܡܫܢܘܬܐ ܘܡܬܪܓܠܢܘܬܐ ܗܘ ܕܠܗܘܠܐ ܠܐܝܬܘܗ. ܘܟܠ ܗܘ ܐܡܪ. ܕܦܫܝܛܐ ܡܢܐ ܠܟܠ ܗܘܠܐ܀

ܗܘܝܐ ܐܦ ܒܪܢܫܐ ܗܘ ܓܘܢܐ ܘܓܒܠܐ. ܐܝܟ ܕܒܦܫܝܛܐ: ܗ̄: ܡܛܠ ܕܐܝܬ ܠܗ ܓܒܠܐ ܐܣܟܡܐ ܕܗܘ ܓܘܢܐ ܟܠ ܗܘ ܐܡܪ ܠܝ ܓܘܢܐ ܘܠܝ ܕܓܒܠܐ. ܐܝܟܢܐ ܕܗܘܠܐ ܡܫܡܫ ܠܡܫܟ̈ܚܢܐ ܕܒܗܘܢ ܘܫܘܝܐ ܠܒܪܢܫܐ ܡܫܡܫ ܕܢܗܘܐ܀

ܡܟܠܠ ܠܐ ܩܐܡ. ܡܚܘܬܐ ܘܠܐ ܡܚܘܬܐ ܠܐ ܩܐܡ. ܩܐܡ ܡܟܠܠ ܘܡܚܘܬܐ ܒܙܒܢܐ. ܡܟܠܠ [ܘ]ܠܐ ܡܚܘܬܐ ܡܠܐܟܐ. ܠܐ ܡܟܠܠ [ܘ]ܡܚܘܬܐ ܠܘܬܐ ܣܡܡܐ. ܠܐ ܡܟܠܠ ܘܠܐ ܡܚܘܬܐ ܠܗܘܢ ܕܝܢ ܡܣܬܡܟܢܐ ܕܒܥܒܕ ܠܐܟܘܬ ܠܡܬܒܥܐ ܕܡܬܦܣܩܢܐ܀

ܗܟܝܠ ܕܝܢ ܡܢ ܘܐܘܣܝܐ ܗܝ ܟܠܗ: ܗ̄ܘ: ܐܘܣܝܐ ܟܠܗ ܦܪܐ | ܠܘܩܒܠ ܐܚܪܢܐ ܕܐܬܦܠܓ ܚܘܬܐ ܠܐܪ̈ܒܥܐ ܡܣܟܠܢܐ: ܗܟܝܠ ܘܦܘܣܩܐ ܡܬܦܠܓ ܠܡܙܕܡܢܐ ܘܟܠܠ ܡܫܟܚܐ. ܘܠܡܙܕܡܢܐ ܘܟܠܠ ܡܙܕܡܢܐ. ܘܗܠܝܢ ܕܝܢ ܡܬܦܣܩܝܢ ܠܬܠܬܐ ܒܥܕܢ ܠܐܪ̈ܒܥܐ: ܘܡܢ ܗܠܝܢ ܥܡ ܡܬܐܡܪ̈ܢܝܬܐ ܗܘܝ. ܠܐܪܒܥ ܡܬܘܡ ܠܐ ܡܬܦܣܩ. ܡܫܟܚܐ ܘܠܐ ܡܫܟܚܐ ܠܐ ܩܐܡ. ܘܐܦܠܐ ܡܙܕܡܢܐ ܘܠܐ ܡܙܕܡܢܐ. ܡܕܝܢ ܩܐܡ ܡܫܟܚܐ ܡܙܕܡܢܐ: ܚܘܬܐ. ܡܫܟܚܐ ܠܐ ܡܙܕܡܢܐ ܢܟܝܠ. ܠܐ ܡܫܟܚܐ ܠܐ ܡܙܕܡܢܐ ܟܐܦܐ. ܠܐ ܡܫܟܚܐ ܡܙܕܡܢܐ ܐܢܢܩܝ. ܐܡܪܝܢ ܕܡܙܕܡܢ ܐܢܢܩܝ ܕܒܥܐ ܐܝܬ ܕܐܪܘܕܝܘܗܝ: ܡܣܟܘ ܗܘ ܠܗ܀

ܡܛܠ ܗܟܝܠ ܕܐܡܝܢ ܒܢ ܗܝܢ ܐܝܟ ܕܗܘ ܢܐܬܣܡܘܢ: ܗ̄ܘ: ܡܟܠܠ ܘܠܐ ܡܟܠܠ. ܡܚܘܬܐ ܘܠܐ ܡܚܘܬܐ. ܐܝܟ ܕܗܘ ܐܡܪ ܐܘ ܣܘܣܟܠܬܐ ܐܘ ܡܟܘܬܐ. ܗܘܝ ܠܡܦܠܓܘ ܠܥܡܘܡ [ܘ]ܗܘܝܢ ܡܫܡܫܢܐ܀

ܘܕܗܠܝܢ ܒܗ ܡܬܐܡܪܬ ܐܝܬ ܚܕܣܬܐ ܒܦܘܠܓܐ: ܗ̄ܘ: ܟܠ ܡܟܠܠ ܘܠܐ ܡܟܠܠ. ܡܚܘܬܐ ܘܠܐ ܡܚܘܬܐ ܡܚܘܝܢ ܡܢ ܡܬܚܫܒܝܢ ܒܗܠܝܢ ܡܬܐܡܪܘ ܕܦܠܓܘ. ܕܐܬܚܙܝ ܡܦܠܓܢܬܐ ܘܡܬܚܫܒܢܝܬܐ ܘܕܒܪܝܬܐ. ܘܟܠܗ ܕܗܠܝܢ ܠܐ ܡܬܚܡܠܐ ܐܘ ܡܬܚܡܠܐ܀

ܕܡܬܚܟܡ ܐܬܚܘܝ ܗܘ ܕܡܬܡܪ ܒܗ ܐܕܫܐ ܡܢ ܓܢܣܐ: ܗ̄ܘ: ܡܛܠ ܕܡܟܠܠ ܘܡܚܘܬܐ ܕܐܬܚܘܝ ܒܚܘܬܐ ܒܚܠܐ ܐܬܚܘܝ ܠܐܪ̈ܫܐ ܒܡܒܒܕܢܘܬܐ. ܘܡܣܡܪ ܡܒܒܕܢܘܬܐ ܡܢ ܚܠܐ. ܘܡܛܠ ܗܝ ܐܡܪ ܕܡܬܡܪ ܒܗ ܐܕܫܐ ܡܢ ܓܢܣܐ܀

ܚܘܬܐ ܓܝܪ ܘܠܐ ܠܐ ܡܕܡ: ܗ̄ܘ: ܠܐ ܠܐ ܐܬܚܘܝ ܐܠܐ ܐܬܚܘܝ. ܠܐܪܒܥ ܐܩܣܣܘ ܚܕ ܡܣܬܟܡܘ ܒܒ̈ܝܢ܀

ܘܐܦ ܕܝܢ ܠܐ ܡܢ ܐܚܕܐ ܢܗܘܘܢ ܡܬܐܡܪ̈ܢܐ ܠܐܪ̈ܫܐ. ܡܛܠ ܕܐܪ̈ܫܐ ܡܢ ܚܘܬܐ ܡܬܡܠܝܢ ܘܢܚܬܝܢ. ܘܡܢ ܐܝܟܐ ܠܗܘܢ ܡܬܠܬܐ ܘܡܚܘܬܬܐ ܐܦ ܠܡܬܚܘܝ ܒܚܘܬܐ܀

ܡܬ|ܐܪܘܗ ܠܥܒܕ ܕܐܪܒܥ | ܗܦܣܩܘ ܐܝܬ ܗܘܐ ܒܗ ܦܠܣܦܐ. ܕܚܙܐ ܐܡܪܐ ܗܘܬ ܕܡܕܡ ܡܢ ܠܐ ܡܕܡ ܠܐ ܡܬܝܠܕ ܕܗܘܐ. ܘܐܚܪܢܐ ܐܡܪܐ. ܕܡܣܬܟܠܬܐ ܒܗ ܡܢ ܒܗ ܠܐ ܡܬܝܠܕ ܕܗܘܐ̈. ܘܒܝܬ ܐܡܪ ܦܠܣܦܐ ܕܒܙܒܢܐ ܐܝܬ ܠܗ ܒܗ ܡܢ ܚܘܬܐ ܡܟܠܠܬܐ ܘܡܚܘܬܬܐ ܢܒܥܐ ܗܘܒܒܐ ܕܐܦ ܠܡܬܚܘܝ ܒܚܘܬܐ: ܘܐܪ̈ܫܐ ܡܢ ܚܘܬܐ ܐܝܢ: ܡܕܝܢ ܡܕܡ ܡܢ ܗܘ ܟܠ ܕܠܐ ܐܬܚܘܝ ܗܘܐ. ܘܐܦ ܐܡܪ ܐܝܬ ܕܐܬܚܘܝ ܒܚܘܬܐ: ܡܕܝܢ ܡܣܬܟܠܬܐ ܒܗ ܡܢ ܒܗ ܗܘܝ. ܘܟܠ ܗܝ ܐܡܪ: ܕܠܐ ܠܐ ܐܬܚܘܝ ܒܚܘܬܐ ܐܠܐ ܐܬܚܘܝ. ܘܐܦܠܐ ܐܝܬ ܒܗ ܡܣܬܟܠܬܐ܀ ܗܘܝ ܟܠܗ ܗܠܝܢ ܩܦܠܐ. ܐܠܐ

ܡܫܡܠܝܢ. ܘܗܘܝܢ ܡܢ ܒܗܘܢ. ܠܗ ܕܡܬܬܡܠܝܢ ܥܠ ܫܡܗܐ ܐܡܪ. ܐܠܐ ܕܠܐ
ܡܬܐܡܪܝܢ ܒܗ ܡܬܝܠܬ ܘܒܪܝܬܐ. ܠܐ ܡܬܐܡܪ ܡܛܠܠ ܘܠܐ ܡܛܠܠ ܒܫܘܐܐ ܒܫܠܠ
ܡܬܝܠܬ ܘܒܪܝܬܐ ܘܐܦܠܐ ܒܐܪܥܐ ܒܡܒܒܕܢܘܬܐ ܡܬܝܠܬ ܘܒܪܝܬܐ܀ ܘܗܦܝ ܕܐܡܪ
ܐܦܠܐ ܥܠ ܫܡܗܐ ܗ̄ ܡܟܠܐ ܕܒܗ ܐܝܟ ܡܥܒܘ܀
ܗܦܢܘ ܓܝܪ ܐܬܝܢܘܢ ܗܦܢܘ ܕܠܥܠܠܐ ܕܒܠܒܝ ܐܒܝܕܐ: ܗ̄: ܕܠܥܠܐ ܠܡܒܪ
[ܕ]ܡܟܠܐ ܡܫܬܠܫܐ ܡܡܫܩܠܐ ܕܫܡܗܐ ܐܡܪ: ܥܠ ܗܦܝ ܡܫܡܥ ܠܥܠܬܗ ܘܐܡܪ
ܕܗܦܢܘ ܐܬܝܢܘܢ ܗܦܢܘ ܕܠܡܫܘܚܐ ܕܒܠܒܝ ܡܢ ܐܪܥܐ ܐܒܝܕܐ ܒܡܢ ܫܘܐܐ ܡܥܠܡܝܢ܀
ܗܦܝ ܕܝܢ ܕܐܬܘܗܝ ܠܒܠܒܝܕܐ ܚܕܐ ܘܗܦܝ ܒܗ ܗܦܝ ܘܠܐ ܡܬܚܫܘܐܐ ܗ̄ ܒܒܪ ܗܦܘ
ܕܐܬܘܗܝ: ܠܡܫܘܚܐ ܦܪܐ: ܐܒܕܐ ܕܠܡܫܘܚܐ ܕܒܠܒܝ ܡܢ ܐܪܥܐ ܠܐ ܡܡܟܠܐ ܐܬܝܪܘܬܐ
ܡܫܡܪܘܬܐ. ܗܘܟܢܐ ܘܠܐ ܡܫܬܠܫܐ ܡܡܫܡܫܐ ܕܠܒܗ܀ ܒܒܐ ܐܚܪܢܐ܀ ܠܟܘܠܐ ܡܡܒܪܢܐ
ܐܢܐ ܕܗܘ ܐܒܢܐ ܕܠܐ ܡܬܐܡܪ ܕܐܬܘܗܝ ܐܬܝܐ ܘܒܪܝܬܐ: ܗܘܟܢܐ ܘܐܦܠܐ
ܡܫܬܠܫܐ ܐܘܡܢܐ ܘܡܡܫܡܫܐ܀
ܒܗ ܠܟܠܐ ܗܘܟܠܐ ܐܪܥܐ ܕܡܫܬܠܫܐ: ܗ̄: ܓܘܢܐ ܘܕܠܒܢܐ ܘܟܐܪ ܕܠܒܢܐ܀
ܕܒܗܘܢ ܡܩܠܝܢ ܠܫܡܗܐ ܠܐܪܥܐ: ܗ̄: ܒܗܘܢ ܡܩܠܝܢ ܠܫܘܐܐ ܘܡܥܒܘܢ
ܡܡܫܡܫܝܢ ܠܐܪܥܐ܀
ܕܒܗܘܢ ܗܟܝܢ | ܕܐܬܦܠܓܘ ܡܬܒܒܝܢ ܐܪܥܐ: ܗ̄: ܗܦܢܘ ܒܗ ܗܦܢܘ ܐܬܝܢܘܢ
ܕܒܗ ܡܬܦܫܒܝܢ ܡܡܫܒܠܢܬ: ܡܛܠܠ ܘܠܐ ܡܛܠܠ ܡܩܠܝܢ. ܘܒܗ ܡܬܦܫܒܝܢ
ܡܠܘܐܬ ܚܠ ܡܛܠܠ ܡܫܘܐܐ ܡܡܫܡܝܢ܀
ܒܗ ܡܫܬܠܫܐ ܒܠܗܘܢ ܕܡܥܒܘܢ ܘܠܗܘܢ ܕܫܘܐܐ ܕܕܐܝܟ ܗܟܝܢ ܐܬܝܢܘܢ:
ܡܫܡܫܘܬܐ ܡܢܩܝܘܬܐ: ܗ̄: ܡܫܡܫܘܬܐ ܘܡܢܩܝܘܬܐ: ܡܫܬܠܫܐ ܡܡܫܡܫܐ ܕܫܘܐܐ
ܐܝܟ. ܘܡܫܠܡܘܬܐ ܘܕܦܪܥܐ ܡܩܠܝܢܐ܀
ܐܬܝܢܘܢ ܫܘܐܐ ܐܘܡܢܐ ܡܫܡܫܐ ܘܡܢܩܝܬܐ: ܗ̄: ܗܘܘ ܠܫܡܗܐ ܕܫܘܐܐ܀
ܒܐܦܝܗܘܢ ܠܐܪܥܐ ܡܩܠܝܢ: ܗ̄: ܒܡܒܚܫܒܬܗܘܢ ܡܩܠܝܢ ܠܗܦ ܠܫܘܐܐ:
ܘܡܥܒܘܢ ܡܡܫܡܫܝܢ ܐܪܥܐ܀
ܐܠܐ ܗܟܝܢ ܡܢ ܡܫܬܠܫܐ ܡܩܠܝܢܐ ܕܫܡܗܐ ܡܡܫܩܠܢܐ ܘܡܡܫܡܫܢܐ: ܗ̄: ܒܗ
ܡܬܦܫܒܝܢ ܡܡܫܒܠܢܬ ܡܩܠܝܢ. ܘܒܗ ܡܬܦܫܒܝܢ ܡܠܘܐܬ ܡܡܫܡܝܢ܀
ܡܬܦܫܦܫܐ ܓܝܪ ܫܘܐܐ ܒܡܫܬܠܫܐ ܗܦܘ ܕܡܫܠܡܘܬܐ: ܗ̄: ܙܘܥ ܠܥܒܕܐ ܕܐܬܚܙܝ
ܕܒܠ ܐܝܬ ܕܐܘܒܕ ܒܡܠܐ ܡܬܐܪܘܢܘܬܐ ܗܘܝܢ ܠܡܡܒܪܢܐ: ܚܙܐ ܒܡܠܐ ܗܦܘܝܢ ܘܒܡܦ
ܐܝܟ ܥܠ ܡܢܚܐ ܒܪܢ ܡܢ ܚܕ ܡܢܗܘܢ. ܘܚܙܐ ܒܡܠܐ ܗܦܘܝܢ. ܡܥܒܕ ܦܠܓܐ ܘܠܒܡܝܢ
ܦܠܓܐ. ܘܗܘܟܢܐ ܗܦܘܝܢ ܡܬܐܪܘܢܘܬܐ. ܐܬܒܠ ܐܝܟ ܡܫܬܠܫܐ ܕܫܘܐܐ܀ ܡܫܠܡܘܬܐ
ܘܠܐ ܡܫܠܡܘܬܐ. ܡܡܫܘܬܐ ܘܠܐ ܡܫܘܬܐ. ܗܟܝܢ ܒܗ ܡܡܒܦܫܡ ܠܐܬܐܬܐ ܒܒܢܝܢ
ܠܐܒܥܡܪ. ܥܒܕ ܦܠܓܐ. ܡܦܪܫܝܢ ܡܟܐ. ܠܐܟܝ ܡܥܒܘܢ ܠܐ ܡܫܡܝܢ. ܡܛܠܠ ܘܠܐ

ܗܘܠܟܐ ܟܠܗ ܗܘܐ ܕܢܦܫܐ ܠܐ̈ܢܫܐ: ܗ̄ܘ: ܟܕ ܗܘܝܢ ܡܗܠܟܝܢ ܠܚܘܕܪܐ ܘܡܬܚܘܝܢ ܡܬܡܨܝܢ ܠܐ̈ܢܫܐ܀

ܘܗܢܘܢ ܟܠܗ ܐܣܟܡܐ ܡܬܚܘܝܢ: ܗ̄ܘ: ܟܕ ܗܘܝܢ ܡܬܚܙܝܢ ܠܐ̈ܢܫܐ. ܟܕ ܡܬܢܟܦܝܢ ܡܬܦܠܓܐܝܬ ܡܗܠܟܝܢ. ܘܟܕ ܡܬܢܟܦܝܢ ܡܠܘܐܝܬ ܡܬܡܨܝܢ܀

ܟܕ ܡܢ ܢܦܫܐ ܐܬܚܙܝܘ | ܘܡܫܬܚܠܦܐ ܕܐܝܟ ܗܠܝܢ: ܗ̄ܘ: ܐܝܟ ܐܢܫ ܕܐܡܪ. ܡܐ |
ܕܝܠܗ ܗܘ ܕܐܝܟ ܢܦ̈ܫܐ ܠܐ̈ܢܫܐ ܒܟܠܗ. ܐܝܟ ܕܐܦ ܐܦ ܠܡܫܬ̈ܟܠܢܐ: ܐܘܟܦ ܓܝܪ ܗܘ ܕܐܝܟ ܗܠܝܢ: ܐܟܠܐ ܕܢܦܫܗ ܠܟܠܗܘܢ ܢܦ̈ܫܬܐ ܡܢܗܘܢ ܕܢܦ̈ܫܬܐ. ܐܝܟ ܢܦ̈ܬܐ ܕܡܢܗܘܢ. ܠܗ ܓܝܪ ܠܢܦ̈ܫܐ ܡܬܗܠܟܐ ܐܘܡܐ. ܐܠܐ ܒܗܘܦܟܐ ܒܗ ܗܠܝܢ ܡܬܚܙܝܢ ܘܡܢܝܢ ܘܗܘܝܐ܀

ܐܝܢܘܬܐ ܠܟܠܗܘ ܡܬܡܨܝܐ: ܗ̄ܘ: ܫܘܝܐ ܡܢܗ ܒܐܪܐ ܡܬܟܪܝܐ ܐܘ ܒܐܬܡܬܐ ܐܘ ܒܓܘܐ ܡܬܡܨܝܐ ܐܘܟܝܬ ܡܬܚܘܐ: ܟܕ ܦܢܐ ܡܢ ܗܘܠܟܐ ܕܒܗܘܐ ܘܗܘܝܐ ܕܠܗܘܢ ܒܥܘܬܐ ܕܗܢܘܢ ܐܝܟܢܐ ܒܟܠܐ: ܗܢܘܢ ܓܝܪ ܠܒܝܬܐ ܡܢ ܒܝܬܐ ܐܝܟܢܐ ܕܡܫܬܟܚ ܡܢܗܘܢ܀

ܟܕ ܡܢ ܗܠܝܢ ܠܗܘܢ ܡܥܒܪ ܐܢܐ: ܗ̄ܘ: ܐܡܪ ܒܥܘܕܪܐ ܕܡܫܬܟܚܐ ܡܬܐܡܪ ܢܦܫܬܐ ܘܕܝܠܗܘܢ ܘܚܝܠ ܕܝܠܗܘܢ. ܘܗܟܢ ܕܒܡܠܬܐ ܗܢܐ ܡܬܐܡܪ: ܘܗܘܐ ܡܬܚܙܝܢ ܠܗܘ ܡܬܦܢܐ. ܘܟܠ ܗܘ ܐܡܪ ܕܟܕ ܡܢ ܗܠܝܢ ܡܥܒܪ ܐܢܐ ܠܗܘܢ܀

ܘܠܗܘܢ ܗܢܘܢ ܠܐ ܡܬܚܙܝܢ [ܡܬܚܘܝܢ] ܡܢ ܡܬܚܘܝܢ ܘܠܗܘܢ ܐܬܚܙܝܘ: ܗ̄ܘ: ܡܗܠܟܝܢ ܠܗܘܢ ܠܐ ܡܬܚܙܝܢ. ܘܐܡܪ ܕܡܬܚܘܝܢ: ܡܬܚܘܝܢ ܘܠܗܘܢ ܐܬܚܙܝܘ ܗ̄ܘ ܗܢܘܢ ܐܘܟܝܬܐ ܐܘܟܝܬ ܗܟܢ ܕܝܠܗܝܢ܀

ܗܘ ܓܝܪ ܡܢ ܡܟܠܐ ܡܬܚܙܐ ܘܠܗܘ ܐܬܚܙܝ ܠܒܪ̈ܢܫܐ: ܗ̄ܘ: ܡܬܡܨܝܢܘܬܗ ܕܒܪ̈ܢܫܐ܀

ܘܗܢܘܢ ܡܢ ܕܡܬܚܘܝܢ ܘܠܗܘܢ ܒܥܠܬܐ ܗܘ ܕܐܘܟܝܬܐ: ܗ̄ܘ: ܡܬܢܟܦܝܢ ܒܐܣܟܡܐ ܕܒܪ̈ܢܫܐ ܘܒܥܒܪ ܠܗܘ ܐܝܢܐ ܡܢ ܡܘܡܝܬܐ܀

ܘܗܢܘܢ ܡܢ ܕܡܬܚܘܝܢ ܘܠܗܘܢ ܠܐ ܡܬܟܠܝܢ ܗܘ ܕܐܬܪܐ ܘܒܓܪܡܐ: ܗ̄ܘ: ܗܢܘܢ ܐܘܟܝܬܐ ܒܥܘܕܪܐ ܐܬܚܙܝܘ ܒܒܠܗܘܢ ܒܒܝܫܐ. ܘܠܗ ܐܝܟ ܡܬܚܘܕܐ ܐܘ ܦܓܥܘܬܐ. ܕܐܬ ܕܡܬܚܙܝܐ ܗܟܢ ܡܢ ܚܕܪܘ. ܘܕܦܓܥ ܗܟܢ ܡܢ ܚܕܪܘ܀

ܐܦ ܠܐ ܓܝܪ ܢܦܫܐ ܗܟܢܐܝܬ ܘܒܓܪܡܐܝܬ ܡܬܦܠܓܝܢ ܥܠ ܗܘ ܕܐܬܚܙܝܘ ܢܦܫܗܘ: ܗ̄ܘ: ܐܟܪܐ ܕܚܘܐܐ ܒܥܘܕܪܐ | ܡܬܦܠܓܐ ܥܠ ܐܢܫܐ ܕܐܬܚܙܝܘ: ܗܘܟܝܠ ܘܐܦ ܗܟܢܐܝܬ ܗܢܘܢ ܐܘܟܝܬܐ: ܠܐ ܡܬܦܠܓܝܢ ܗܟܢܐܝܬ ܘܒܓܪܡܐܝܬ ܒܐܢܫܐ ܕܠܗܘܢ ܡܬܡܨܝܢ܀

ܐܟܠܐ ܥܠ ܢܦܫܐ ܗܢܘܢ ܗܟܢܐܝܬܐ ܗܢܘܢ ܕܡܬܚܘܝܢ ܘܠܗܘܢ: ܗ̄ܘ: ܙܘܥ ܠܥܒܕ ܕܗܘܦܟܐ ܠܗ ܡܛܠ ܗܟܢܐܝܬܐ ܡܬܚܫܒܐ ܕܚܘܐ ܐܡܪ ܗ̄ܘ ܡܛܠ ܡܬܚܫܒܘܬܐ ܘܡܬܢܦܫܘܬܐ. ܐܠܐ ܡܛܠ ܗܢܘܢ ܡܬܦ̈ܠܓܐ. ܡܟܠܐ ܐܡܪ ܐܢܐ ܘܠܐ ܡܟܠܐ: ܡܬܚܘܬܐ ܘܠܐ ܡܬܚܘܬܐ. ܘܡܢܗܘܢ ܡܢ ܗܘ ܕܒܗܝܢ ܕܐܡܪ. ܗܢܘܢ ܓܝܪ ܐܬܚܙܝܘ ܗܢܘܢ ܕܒܥܠܬܐ ܕܒܟܠܗ ܐܚܝܕܐ

ܕܒܐܘܣܝܐ ܡܫܡܠܝܘܬ ܒܟܝ ܗܘ ܕܡܪܐ ܕܒܝܬܐ. ܘܡܢ ܗܪܟܐ ܐܬܚܙܝ ܠܝ̄ ܐܬ̈ܚܐ ܐܘܟܝܬ ܐܢܫܐ ܕܡܫܡܠܝܘܬܐ. ܘܠܐ ܠܘܩܒܠܐ ܘܠܐ ܒܡܨܥܬܐ. ܙܕܩ ܓܝܪ ܠܡܕܒܪ ܕܡܢ [ܒܪܝܫ] ܕܡܛܠ ܒܠ ܡܕܡ ܐܘܟܝܬ ܬܒܥܐ: ܕܒܗ ܣܘܓܐ ܡܬܝܕܥܝܢ. ܘܐܦ ܡܬܢܣܒܝܢ ܒܪܘܟ ܕܡܢܐ: ܡܛܠܠ ܗܡܢ ܒܠ ܡܫܡܠܝܘܬܐ ܕܐܝܬܝܗܘܢ ܡܪܒܝܐ ܒܗ ܓܢܣܐ ܠܐܘܣܝܐ. ܡܛܠ ܕܐܝܬܝܗܘܢ ܐܘܣܝܐ ܡܬܢܣܒܢ ܒܪܘܟ ܕܐܢܫܐ. ܠܘܬ ܕܝܢ ܐܝܬܘ̄ ܡܪܒܝܐ ܒܥܠܐ ܐܢܫܐ ܕܡܬܢܣܒ ܡܢ ܚܝܘܬܐ ܘܓܘܢ ܡܢ ܐܘܣܝܐ. ܡܛܠ ܕܝܢ ܕܐܦ ܒܥܠܐ ܡܠܐ ܗܘܘ ܕܡܫܘܐ ܡܫܐ ܐܝܬܝܗܘܢ. ܒܠ ܗܢܘܢ ܡܫܠܝܢ ܠܗ ܠܡܬܐܬܐ ܐܢܫܐ. ܡܛܠ ܗܘ ܕܠܗܘܢ ܐܝܬܝܗܘܢ ܢܦܫܗ ܘܠܗܘܢ ܡܫܠܠ܀

ܡܫܠܡܬܐ ܕܝܢ ܓܘܢܝܗ ܒܗ ܢܛܪ ܘܕܢܛܪܬܗ ܘܡܪܝ ܕܒܝܬܗ܀ ܠܬܠܬܐ ܐܢܫܐ ܡܫܠܝܢ ܠܗ. ܒܝ ܡܫܡܐ ܡܢ ܓܘܢܐ ܐܝܟ ܡܢ ܕܡܪܐ ܡܪܝܐ. ܘܡܫܡܫ ܠܗ ܗܘ ܕܒܝܬܐ. ܡܛܠ ܕܡܫܚ ܠܗ ܒܪܘܟ ܕܐܝܬܘ̄ ܓܒܪܐ ܐܢܬܬܗ. ܘܡܫܚ ܠܒܪܗ ܕܡܪܐ ܕܒܝܬܐ. ܡܛܠ ܕܐܝܬܝܗܘܢ ܠܐ ܡܬܚܫܒܝܢ ܐܢܬܬܗ. ܒܪܘܟ ܕܝܢ ܕܐܡܪ ܢܛܐܡܪ: ܣܘܟ | ܕܗܘܘ ܦܪ̈ܣܐ ܗܘܐ ܡܡܫܚܐ ܕܗܠܝܢ ܡܫܪܬܐ | ܕܢܛܐܡܪ ܒܪܘܟ ܡܫܠܡܬܐ. ܡܬܡܠܐ ܓܝܪ ܐܢܫܝܬܗ ܡܢܗ ܐܝܟ܀

ܡܫܠܡ ܓܝܪ ܡܫܡܪܢܝܬܘ ܡܢ ܦܠܓܘ: ܗ̄: ܕܗܘ ܐܝܬܘ̄ (ܓܒܪܐ) ܡܪܝܐ ܘܗܘܐ ܠܒܝܬܗ܀ ܘܗܘ ܒܗ ܡܫܪܘ ܒܝ ܦܠܓܐ ܐܝܬܝܗܘܢ ܘܒܝ ܡܫܪ ܗܘܐ ܡܪܝܡ: ܗ̄: ܗܘܐ ܕܒܐܒܐ ܢܓܪܐ ܗܘܐ܀

ܒܐܝܬܘܬܐ ܗܠܝܢ ܕܒܝ ܐܝܟ ܐܒܝ ܐܝܬ ܠܗ: ܗ̄: ܡܪܒ. ܡܪܝ. ܡܫܪ. ܡܠܐ܀

ܡܫܡܫܢܐ ܢܣܝܐ ܙܕܩܐ: ܗ̄: ܗܠܝܢ ܡܢ ܡܫܪܐ ܗܘܝܢ܀

ܐܘ ܡܫܡܪܐ ܕܡܢ ܡܫܢܐ: ܗ̄: ܗܘܐ ܕܡܢ ܒܝܬ ܡܫܪܐ ܗܘܐ܀

ܐܝܟܢ ܕܒܡܫܠܡܬܐ ܗܘ ܕܒܝ ܐܬ̈ܚܐ ܡܫܠܡܬ: ܗ̄: ܒܪܘܗ ܐܘܟܝܬܐ ܐܘܟܝܬ ܡܪܐ ܕܒܝܬܐ. ܕܒܝ ܠܒܪܢܫܐ ܐܢܫܐ ܡܢ ܡܫܡܫܢܐ. ܘܙܕܩ ܠܡܕܒܪ ܕܗܘ ܓܘܢܐ ܡܬܐܡܪ ܒܡܠܬܐ ܘܒܡܫܡܫܢܘܬܐ. ܗܘ ܕܝܢ ܕܒܝܬܐ ܡܬܐܡܪ ܒܡܠܬܐ ܐܘܟܝܬ ܒܡܫܒܚܐ. ܒܝ ܒܡܫܡܫܢܘܬܐ ܠܐ ܡܬܐܡܪ. ܗܘ ܕܝܢ ܡܪܐ ܕܒܝܬܐ ܡܬܐܡܪ ܠܐ ܒܡܠܬܐ ܘܠܐ ܒܡܫܡܫܢܘܬܐ. ܡܛܠ ܗܘܐ ܦܪܐ ܠܗ ܡܪܐ ܕܒܝܬܐ܀

ܒܠ ܡܫܠܡܬܐ ܐܢܫܐ ܬܒܝ: ܗ̄: ܠܝ ܓܘܢܐ ܘܠܝ ܕܒܝܬܐ ܘܠܝ ܡܪܐ ܕܒܝܬܐ. ܗܘ ܕܝܢ ܡܪܐ ܕܒܝܬܐ ܠܡܫܘ ܡܫܡܪܐ ܒܓܘܢܐ. ܗܘ ܕܝܢ ܓܘܢܐ ܐܬܪܡܘܣ܀ ܙܕܩ ܠܡܕܒܪ ܕܗܘ ܡܪܐ ܕܒܝܬܐ ܒܝܬ ܐܢܫܐ ܘܐܢܫܐ. ܐܝܬܝܗܘܢ ܒܪܢܫܐ ܐܢܫܐ ܘܐܢܫܐ ܡܢ ܠܘܬܐ. ܗܘ ܕܝܢ ܓܘܢܐ ܠܐ ܒܝܬ ܐܢܫܐ܀

ܗܠܝܢ ܕܒܝܬܝܗ ܐܢܫܐ ܒܒܢܝ ܐܢܫܐ: ܗ̄: ܗܘ ܐܘܟܝܬܐ ܐܘܟܝܬ ܡܪܐ ܕܒܝܬܐ܀ ܗܠܝܢ ܕܝܢ ܐܢܫܐ ܦܫܝܛܐ ܡܫܠܡܬܐ: ܗ̄: ܒܝܬ ܐܢܐ ܐܬܚܙܝ ܡܫܡܠܝܘܬܐ ܒܪܘܟ ܕܒܝܬ ܐܢܫܐ ܘܠܗ ܡܬܪܥܝܐ܀

ܠܥܒܕܐ ܕܐܬܐܠܗ ܡܬܐܡܪ ܠܐ ܡܬܦܣܩܢܐ. ܐܘ ܡܬܐܣܚܐ ܐܘ ܠܐ ܡܬܐܣܚܐ. ܘܬܠܬܝܗܘܢ ܐܢܫܐ ܕܟܠܗ [ܐܣܟܡܐ] ܗܢܘܢ. ܟܘܦ. ܡܢ ܕܐܡܪ ܣܩܪܛܝܣ ܗܘܐ: ܟܠ ܡܬܦܣܩܢܐ ܡܬܐܣܚܐ ܥܘܒܕܐ. ܟܘܦ ܕܝܢ ܕܐܡܪ ܗܘ ܟܠ ܡܬܦܣܩܢܐ ܠܐ ܡܬܐܣܚܐ ܥܘܒܕܐ. ܗܘ ܓܝܪ ܠܐ ܡܬܐܣܚ ܠܥܒܕܐ. ܗܟܢܐ ܘܗܘ ܕܐܡܪ ܗܢܐ ܣܦܪܐ: ܟܠ ܡܬܦܣܩܢܐ ܡܬܐܣܚܐ ܥܘܒܕܐ. ܣܦܪܐ ܓܝܪ ܢܦܠ ܘܥܠ ܗܘܡܐ ܘܥܠ ܠܓܝܪ ܘܕܫܪܟܐ܀

ܡܛܠ ܕܝܢ ܕܬܠܬܐ ܣܟܡܐ ܟܠܗܝܢ ܡܣܝܡܝܢ: ܦ̄: ܕܬܠܬܐ ܣܟܡܝܢ ܠܐܣܛܢܐ ܕܡܣܝܡܬܐ ܕܝܢ ܠܟܠ ܢܣܒ ܠܡܦܩܐ ܡܬܠܬܐ ܕܟܠܗܝܢ ܦܪܫ ܚܕ ܡܢ ܚܒܪܗ: ܘܠܐ ܗܘܐ ܠܬܠܬܐ ܣܟܡܐ ܡܬܚܫܒܐ܀ ܗܘ ܕܐܡܪ ܕܣܟܡܐ ܕܟܠܗ ܡܣܝܡܐ ܟܢܫܐ ܢܣܒ ܐܢܫ ܕܐܡܪ: ܐܠܐ ܐܝܟ [ܕ]ܡܬܚܘܐ (ܟܠܗܝܢ). ܟܕ ܗܘܐ ܠܗܝܢ ܟܢܘܫܝܐ ܕܬܠܬܐ ܡܕܐ ܠܐ ܡܬܦܣܩܢܐ: ܕܡܬܚܫܒܢ ܥܠ ܡܣܝܡܐ ܚܕܐ: ܕܕܟܢܘܫܝܐ ܕܟܠܗܝܢ ܠܡܠܐ ܥܠ ܐܝܟ ܡܢ ܟܢܘܫܝܐ ܐܚܪܢܐ܀

ܕܬܠܬܐ ܗܘܟܝܠ ܕܟܢܘܫܝܐ ܐܡܪܢܐ ܕܝܢ ܗܘ ܕܢܘܐ: ܦ̄: ܠܝ ܗܘ ܣܘܡܟܐ ܘܠܝ ܗܘ ܕܟܠܐ ܡܠܬܐ. ܘܠܝ ܗܘ ܕܐܬܦܪܫ ܠܟܠ ܥܠ ܟܠܗ ܡܬܐܡܪ܀

ܡܠܟ ܕܝܢ ܘܥܠ ܟܠܗܝܢ ܟܢܘܫܝܐ: ܦ̄: ܡܛܠ ܕܐܝܟ ܐܡܪܢ ܕܡܬܢܣܒܐ ܗܘ ܕܥܠ ܡܦܩܢܐ [ܥܠ] ܡܦܩܢܐ ܘܠܗ ܥܠ ܟܠܗܝܢ. ܥܠ ܗܘ ܐܣܟܡ ܡܠܟ ܕܝܢ ܥܠ ܟܠܗܝܢ ܟܢܘܫܝܐ܀

ܟܠܐ ܓܝܪ ܡܕܡ ܗܘ ܓܘܢܐ: ܦ̄: ܘܗܘ ܠܥܒܕܐ ܕܗܘ ܕܟܠܐ ܡܠܟ ܓܘܐ ܡܟܠܐ ܠܗ. ܡܛܠ ܗܘ ܐܡܪ ܟܠܐ ܡܕܡ ܗܘ ܓܝܪ ܓܘܢܐ. ܠܐ ܓܝܪ ܡܬܐܡܪ ܓܘܢܐ ܟܠܐ ܦܣܝܩܐ. ܡܛܠ ܕܗܘܝܘ ܟܠܐ ܡܬܠܬܐ ܗܘ ܕܡܬܩܪܒ ܡܢ ܡܢܝܢܐ ܘܟܕ ܡܬܦܣܩ ܠܬܠܬܐ ܟܠܗ ܟܟܠܗܝܢ ܡܢ ܡܢܝܢܐ. ܓܘܢܐ ܓܝܪ ܟܕ ܡܬܦܠܓ ܟܠܗ ܟܟܠܗܝܢ ܡܢ ܐܪܒܥܐ ܟܟܠܗܝܢ ܐܬܬܘܝ܀ ܘܥܠ ܗܘ ܐܡܪܗ ܟܠܐ ܡܕܡ܀

ܐܝܟܐ ܕܝܢ ܘܟܠܐ ܘܡܢܬܐ: ܦ̄: ܐܬܬܘܝ ܟܠܐ ܐܘܟܡ ܓܘܐ. [ܡܛܠ ܕ]ܟܕ
ܡܘ | ܡܬܦܠܓ ܠܡܢܝܢܐ: | ܟܟܠܗܝܢ ܐܬܬܘ̄ ܟܠܗܝܢ. ܘܐܬܬܘ̄ ܠܘܬ ܡܢܝܢܐ ܕܣܘܓܐܐ܀

ܟܡܢܝܢܐ ܗܘ ܓܝܪ ܟܠܗ: ܦ̄: ܟܡܢܝܢܐ ܐܘܟܡ ܟܡܢܝܢܐ ܐܬܬܘ̄ ܐܝܟܐ. ܦ̄ ܟܠܗܝܢ ܡܣܝܡ ܘܗܘܝܢ ܟܗ. ܐܝܟ ܛܪܥܬܗ ܕܦܝܬܓܘܪܘܣ ܘܠܗ ܐܝܟ ܛܪܥܬܐ ܟܕܝܬܐ. ܛܪܥܬܐ ܓܝܪ ܟܕܝܬܐ: ܗܘܐ ܐܡܪܐ ܕܐܬܬܘܝ ܟܠܐ ܗܘ ܕܡܣܝܡ ܡܢ ܡܢܝܢܐ ܠܗ ܗܘ ܕܟܡܢܝܢܐ. ܐܟܠ ܕܬܬܘܐ [ܕ]ܡܢ ܛܪܝ ܟܬܒܐ ܐܬܬܘ̄ ܡܣܝܟܐ ܘܠܗ ܟܬܪܝ ܟܬܒܐ. ܘܗܘܝܢ ܡܢ ܡܛܠ ܐܝܟܐ܀

ܡܛܠ ܡܣܬܟܠܐ. ܟܠܥܒܕ ܕܡܬܐܡܪ ܕܡܣܬܟܠ. ܐܘ ܟܐܘܡܐ ܡܣܬܟܠ ܐܘ ܟܕܝܢܐ. ܘܗܘ ܕܟܕܝܢܐ ܡܣܬܟܠ ܐܘ ܡܬܚܫܒܐ ܐܬܬܘ̄. ܐܘ ܠܐ ܡܬܚܫܒܐ. ܘܗܘ ܡܬܚܫܒܐ ܟܕ ܡܣܬܟܠܐ ܗܘ ܓܘܢܐ. ܘܠܐ ܡܬܚܫܒܐ ܗܘ ܕܟܠܒܐ. ܘܗܘ

ܒܡܫܠܡܘܬܐ. ܢܣܒ ܡܢ ܐܘܣܝܐ ܫܡܝܝܐ ܘܐܪܥܢܝܐ܀ ܟܕ ܡܫܬܟܚ ܒܡܫܠܡܘܬܐ ܒܒܢܝ ܐܢܫܐ. ܡܛܠ ܒܗܘܢ ܡܬܚܙܝܐ. ܘܐܝܟܢܐ ܕܗܘ ܕܦܬܐ [ܟܕ] ܡܥܪܐ ܡܢ ܚܕ ܡܡܠܠܐ ܕܡܛܠ ܠܡܥܪܐ: ܒܥܠ ܕܡܠܠ ܡܬܠܐ ܡܥܪܘܢ: ܗܟܢܐ ܘܚܕ ܟܕ ܢܣܒ ܡܢ ܐܘܣܝܐ ܫܡܝܝܐ: ܘܠܡܢܫܐ ܘܐܪܥܢܝܐ ܕܡܛܠ ܠܡܢܝܢܐ ܡܫܬܟܚ ܘܢܣܒ.

ܦܘ | ܘܐܝܟܢܐ. ܕܗܘ ܕܡܥܪܐ ܡܢ ܒܢܝܢܐ ܘܢܣܒ ܠܫܒܥ ܠܡܥܢܐ | ܠܡܦܩܐ ܕܡܛܠ ܕܦܬܐ ܠܚܕ ܡܢܗܘܢ. ܗܟܢܐ ܘܚܕ ܟܕ ܡܫܠܡܝܢ ܡܢ ܡܢܝܢܐ ܠܐܢܫܐ. ܘܡܢ ܐܢܫܐ ܠܫܡܝܐ. ܕܡܛܠ ܫܡܗܘܢ ܢܦܫ̈ܐ ܡܫܡܫܝܢ܀

ܡܬܚܙܝܐ ܕܝܢ ܕܚܕ ܒܠܐ ܕܡܫܬܡܠܐ ܐܝܬܘܗܝ ܐܢܫܐ. ܘܠܗܘܢ ܡܫܪܐ ܢܦܫܐ: ܗ̄: ܡܛܠ ܕܐܝܬ ܡܬܚܙܐ ܒܡܢܝܢܐ. ܘܢܦܫܐ ܡܬܚܙܐ ܠܐܢܫܐ܀

(ܒ)ܗܠܝܢ ܕܝܢ ܕܒܥܠܬܐ ܡܬܚܠܦܝܢ ܒܫܡܫܬܐ: ܗ̄: ܡܢܝܢܐ ܡܠܘܐܐ ܘܫܪܝܪܐ: ܕܫܡܫܬܐ ܕܗܘ ܗܘ ܕܒܗ ܐܝܬ ܚܕܝܪ. [ܡܛܠ] ܕܐܝܬ ܡܬܚܙܐ ܘܗܘܝܐ ܡܫܬܟܚ܀

ܗܘ ܕܝܢ ܘܫܘܝܐ ܡܫܬܢܐ: ܗ̄: ܗܘ ܕܝܢ ܐܝܬ ܫܘܝܐ: ܡܢܝܢܐ ܡܫܬܢܝܐ ܐܝܬܘܗܝ. ܕܡܢ ܗܟܢܐ ܡܬܚܙܐ ܕܠܗܘܢ ܐܝܬ ܐܠܐ ܒܡܢܝܢܐ ܕܡܢܝܢܐ: ܘܫܘܝܐ ܒܡܢܝܢܐ ܕܐܢܫܐ܀

ܟܕ ܐܬܝܗܒ ܫܘܝܐ ܘܐܝܬ: ܗ̄: ܟܕ ܐܬܦܪܫ ܘܐܬܬܚܝܕ ܟܠ ܚܕ ܡܢܗܘܢ܀

ܠܐܢܫܐ ܡܫܬܢܝܐ ܗܘܐ ܦܪܨܘܦܐ: ܗ̄: ܫܘܝܐ ܠܐܢܫܐ ܡܫܬܢܝܐ ܡܬܚܙܐ܀

ܘܡܠܘܗܝ ܗܠܝܢ ܕܥܠ ܥܠ ܗܠܝܢ ܕܠܗܘܢ: ܗ̄: ܫܘܝܐ ܥܠ ܒܢܝܢܐ. ܘܡܫܬܘܝܘܬܐ ܥܠ ܡܢܝܢܐ܀

ܘܐܘ ܦܘܠܓܐ ܥܠ ܦܠܓܐ: ܗ̄: ܫܘܝܘܬܐ ܥܠ ܒܢܝܢܐ ܡܬܦܠܓܐ. ܘܐܦ ܒܢܝܢܐ ܫܘܝܐ ܘܐܝܟ ܕܡܬܦܠܓܐ܀

ܐܘ ܦܘܪܫܐ ܥܠ ܒܪܝܬܐ: ܗ̄: ܫܘܝܐ ܥܠ ܒܢܝܢܐ܀

ܗܠܝܢ ܕܝܢ ܕܒܪܝܬܐ ܥܠ ܗܠܝܢ ܕܦܪܫܝܢ ܠܐ ܐܬܝܢ: ܗ̄: ܫܘܝܐ ܥܠ ܒܢܝܢܐ. ܒܢܝܢܐ ܕܝܢ ܥܠ ܫܘܝܐ ܠܐ ܗܘܐ ܡܫܬܘܝܢ܀ ܠܐ ܓܝܪ ܐܦܪ ܐܝܬ ܕܫܘܝܘܬܐ ܒܢܝܢܐ ܗܘܝ܀

ܐܝܬ ܡܢ ܥܠ ܠܐ ܡܬܦܫܩܢܐ ܡܫܬܘܝܢ: ܗ̄: ܒܢܝܢܐ ܦܫܝܛܬ ܥܠ ܡܢܝܢܐ ܫܪܝܪܐ܀

ܠܐ ܡܬܦܫܩܢܐ ܕܝܢ ܥܠ ܚܕ ܒܠܚܘܕ [ܡܢ] ܗܠܝܢ ܕܒܥܠܬܐ: ܗ̄: ܕܗܘ ܠܒܪܝܬ ܕܠܐ ܡܬܦܫܩܢܐ ܗܟܢܐ ܠܗ ܠܡܢܝܢܐ ܚܕܢܝܐ ܦܪܐ. ܐܠܐ ܒܢܝܢܐ ܡܢܝܢܐ ܕܕܪܓܝܬܐ ܕܒܗ܀ ܡܬܦܫܩܝܢ. ܫܘܐ. ܒܪܗ ܕܡܬܦܪܫܩܢܘܬ ܗܘܐ ܒܡܫܘܕܥܘܬܗ ܐܝܬܘܗܝ ܐܠܗܘܬܗ. ܠܗܘܢ ܒܢܝܢܐ ܕܕܪܓܝܬܐ ܡܬܦܫܩܢܐ ܠܐ ܡܬܦܫܩܢܐ. ܕܡܫܬܘܝܢ ܥܠ ܚܕ | ܡܢ ܡܢܝܢܐ | ܫܪܝܪܐ܀

ܠܐ ܡܬܦܫܩܢܐ ܓܝܪ ܡܬܐܡܪ ܡܬܦܫܩܝܢ.... ܘܗܟܢܐ ܫܘܐ: ܗ̄: ܕܗܘ

ܠܗܘܢ ܚܕ ܓܢܣܐ ܕܟܠܗܘܢ ܡܫܡܠܝܢ: ܐܝܟ ܕܐܝܬ ܠܡܫܡܠܝܘܬܐ ܡܫܒܚܬܐ ܙܢܘ. ܘܟܝ ܐܡܟ. ܠܐ ܓܝܪ ܐܝܬ ܚܕ ܓܢܣܐ ܓܘܢܐ ܠܟܠܗܘܢ: ܐܝܟ ܕܐܡܪ ܐܪܣܛܛܠܝܣ. ܐܪܣܛܛܠܝܣ ܐܝܬ ܠܗ ܡܐܡܪܐ ܚܕ ܕܡܐܡܪܐ ܦܪܝܫ. ܕܐܡܪ ܒܗ. ܕܚܕ ܓܢܣܐ ܣܟܡ ܠܟܠܗܘܢ ܒܟܢܫܐ ܓܢܣܐ. ܐܡܪ ܐܠܐ ܕܝܢ ܗܘ ܕܐܝܬܘܗܝ. ܟܕ ܚܙܐ ܠܟܠ ܕܐܘܣܝܐ ܐܝܬܝܗ ܘܟܣܝܘܬܐ ܐܝܬܝܗ. ܘܟܠܚܕ ܡܢܗܘܢ ܐܝܬܘܗܝ: [ܣܢܝܩ ܗܘܐ] ܕܚܕܐ ܐܝܬܘܗܝ ܕܣܟܡ ܠܟܠܗܘܢ. ܘܐܡܪ ܦܝܠܣܘܦܐ ܕܠܐ ܢܥܠܡ ܠܗܘܢ ܡܐ ܕܐܡܪ ܠܗ ܠܗܘܢ ܡܐܡܪܐ. ܐܠܐ ܢܬܐܡܪܘܢ ܒܚܕܐ ܐܝܟ ܕܡܣܝܡܝܢ ܠܗ [ܒ]ܩܛܝܓܘܪܝܣ ܀

ܘܠܐ ܟܠܗܘܢ ܡܦܩܝܢ ܓܢܣܐ ܐܝܟ ܗܘ ܚܕ ܓܢܣܐ ܟܠܠ: ܗ̄: ܠܗ ܐܝܟ ܐܠܐ ܕܡܢ ܒܢܝܢܐ ܘܠܘܬ ܒܣܘܓܐܐ ܕܡܢܝܢܐ ܠܗܘܢ ܡܢܝܢܐ ܘܐܣܡܐܗ: ܗܘܝܐ ܡܢ ܗܢܘܢ ܓܢ̈ܣܐ (ܕ)ܠܗܘܢ ܕܐܬܘ̄ ܀

ܗܠܝܢ ܠܒܢܝܐ ܓܢ̈ܣܐ ܡܢܗܘܢ ܐܝܟ ܦܝܠܐ: ܗ̄: ܡܢܗܘܢ ܦܢܝܐ ܠܗܘܢ ܒܣܘܓܐ ܘܗܠܝܢ ܕܡܬܦܠܓܝܢ ܡܢܗܘܢ. ܡܛܠ ܕܟܠܚܕ ܡܢܗܘܢ ܠܓܢ̈ܣܐ ܘܠܐܕܫܐ ܡܬܦܠܓ ܀

ܐܦ ܒܗ ܒܟܠܗܘܢ ܕܐܬܝܢ ܐܝܟ ܢܦܫܐ (ܒ)ܡܣܘܬܐ ܡܢܘ̈ܐܝܬ: ܗ̄: ܒܡܣܘܬܐ ܡܢܐ ܡܬܐܡܪܢ ܒܟܠܗܘܢ ܕܐܬܝܢ. ܠܗ ܒܗܡ ܡܢܐ. ܚܕ ܦܝ ܓܝܪ ܓܢܣܐ ܓܘܢܐ ܕܟܠܗܘܢ ܀

| ܠܗ ܐܝܬ ܗܘܐ ܗܘ | ܕܐܬܘܗܝ ܒܗܡ ܡܢܘ̈ܐܝܬ: ܗ̄: ܗܘܠܐ ܐܡܪ ܕܗܘ ܕܐܬܘܗܝ ܐܘܣܝܐ ܐܝܬܘܗܝ. ܘܐܘܣܝܐ ܐܝܬܝܗ ܡܣܡܟܐ ܠܟܠܗ. ܗܘܐ ܠܗ ܗܘ ܕܐܬܘܗܝ ܓܢܣܐ ܗܘܐ ܓܘܢܐ ܕܟܠܗܘܢ: ܣܓܝ ܗܘܐ ܠܗܘܢ ܡܢܘ ܘܐܣܡܗ: ܕܒܗܝܐ ܟܠܚܕ ܡܢܗܘܢ ܕܐܬܘܗܝ ܘܕܗܘܐ ܡܣܡܟ ܠܟܠܗ. ܒܓܘܢ ܒܡܢܐ [ܡܩܘܛܓܪ] ܐܝܟ ܒܟܠܗܘܢ ܘܠܗ ܒܡܩܘܛܓܪ̈ܐ. ܡܛܠ ܕܟܕ ܒܡܠܬܐ ܐܝܟ ܠܟܠ ܒܗܘܢ ܕܡܣܡܟ ܠܟܠܗ. ܐܠܐ ܐܦ ܐܘܣܝܐ. ܘܗܠܝܢ ܓܝܪ ܠܫܡܐ ܓܢܣܐ ܐܝܟ ܀

ܒܡܬܐ ܦܝ ܗܘܠܐ ܘܗܠܝܢ ܕܐܡܪ ܓܢܣܐ: ܗ̄: ܡܛܠ ܕܡܢܗܘܢ ܐܢܬ ܕܓܢ̈ܣܐ ܟܠ ܗܘ ܗܘܝܢ ܠܟܠܗܘܢ ܡܬܦܠܓ ܘܐܡܪ: ܕܗܠܝܢ ܒܡܬܐ ܓܢ̈ܣܐ ܡܫܡܫܢܝܢ ܠܐܝܠܝܢ ܒܡܢܝܢܐ ܘܡܚܝܕܬܐ. ܒܡܢܝܢܐ ܠܐ ܡܣܬܡܟܝܢ ܥܠ ܓܢ̈ܣܐ ܘܠܚܝܕܝܘܬܐ ܕܚܕܝܢ ܠܗܘܢ܀ ܗܠܝܢ ܕܝ ܕܐܡܪ ܐܕܫܐܝܬ ܒܡܢܝܢܐ ܦܝ ܡܚܝܡ: ܗ̄: ܐܕܫܐ ܐܦܝܣ ܒܡܢܝܢܐ ܡܣܬܡܟܝܢ ܕܠܐ ܡܣܬܡܟܝܢ ܥܠ ܗܘ ܡܐ ܕܚܙܐ ܐܝܟ ܠܚܘܕ ܡܢ ܡܢܝܢܐ. ܒܓܘܢ ܠܚܝܕܝܘܬܐ ܕܝܠܗ ܠܐ ܡܣܬܡܟܝܢ܀

ܘܗܘ ܕܐܡܪ ܒܡܢܝܢܐ ܡܚܝܡ ܠܐ ܦܫܝܛܐ ܐܝܟ ܠܚܝܕܝܐ. ܘܕܠܚܕܐ ܠܗܘܢ ܕܠܐ ܡܬܦܠܓܐ ܐܝܟ ܡܚܝܡ ܙܘܙ ܘܐܘܣܝܐ. ܠܐ ܕܝ ܟܠܐ ܡܬܦܠܓܐ: ܗ̄: ܠܗ ܠܐ ܡܬܦܠܓܐ. ܐܠܐ ܡܬܦܠܓܐ ܠܚܕܝܘܬܐ ܕܐܠܗܐ܀ ܠܐ ܡܬܦܫܛܐ ܕܝ ܗ̄ ܡܢܝܢܐ ܡܚܕܢܝܐ ܠܐ ܡܣܬܡܟܝܢ ܠܐ ܒܡܢܝܢܐ ܘܠܐ ܠܚܝܕܝܘܬܐ ܕܝܠܗ. ܘܟܠ ܗܘ ܦܫܝܛ ܦܠܓܝܢ ܡܐ ܕܡܬܦܠܓܝܢ ܠܗܘܢ ܕܢܦܠܐ: ܡܛܠ ܕܠܐ ܡܬܦܠܓܝܢ ܠܗܘܢ. ܢܣܒ ܕܝ ܟܕ ܗܠܝܢ ܕܒܡܢܝܢܬܐ ܟܕ ܢܦܠܝܢ

ܡܢ ܚܐܪܝܢ ܕܐܝܬ ܠܗ ܫܘܠܡܐ ܡܫܘܬܬܐ ܡܢܝܢ ܠܗ. ܐܝܟܢ ܕܝܢ ܕܚܐܪܝܢ ܕܠܝܬ | ܠܗ ܫܘܠܡܐ ܠܐ ܡܫܘܬܬܐ ܡܢܝܢ ܠܗ: ܗܟܢܐ ܠܐ | ܡܫܘܬܬܐ ܐܝܬܝܗ̇ ܘܠܐ ܠܐ ܡܫܘܬܬܐ. ܐܠܐ ܒܡܠܬܐ ܕܠܘܬ ܒܠܚܘܕ ܒܗܘ ܕܬܗܘܐ ܐܝܬܝܗ̇ ܐܘܡܢܐ ܡܢܩܦܬܐ ܡܢ̈ܓܚܬܐ ܢܬܒܢܝ: ܩܕܡ ܠܘܬܗܝܢ ܕܠܗܘܢ ܐܦܠܛ: ܗܟܢܐ ܐܘܟܝܬ ܡܢ ܚܐܪܝܢ ܕܐܝܬܝܗ̇ ܡܬܡܬܚ ܒܗ̇ܝ: ܕܠܐ ܡܢܝܢܐ ܕܐܬܚܕܬ ܐܝܬܝܗ̇: ܠܐ ܓܡܝܪܐ ܐܝܬܝܗ̇ ܘܠܐ ܠܐ ܓܡܝܪ. [ܐܦ] ܢܬܒܢܝ [ܠܗ] ܐܝܟ ܡܬܒܠܝܢܬܐ ܕܫܘܪܝܐ ܕܠܚܕܬܐ ܓܡܝܪܐ ܡܬܡܬܚܠܝܢ ܠܗ. ܐܝܟܢ ܐܝܟ ܠܐ ܡܬܒܠܝܢܬܐ ܕܫܘܪܝܐ ܕܠܚܕܬܐ ܡܬܡܬܚܠܝܢ ܠܗ. ܗܘܝܢ ܠܐ ܓܡܝܪ ܡܬܡܬܚܠܝܢ ܠܗ. ܡܕܝܢ. ܐܝܟܢܐ ܕܚܘܬܐ ܒܡܠܬܐ ܕܠܘܬ ܒܠܚܘܕ ܚܐܪܝܢ: ܩܕܡ ܡܫܘܬܬܐ ܘܠܐ ܡܫܘܬܬܐ: ܗܟܢܐ ܠܐܘܟܝܬ ܙܘܓ ܕܚܕܐ ܒܡܠܬܐ ܕܠܘܬ ܒܠܚܘܕ ܩܕܡ ܡܓܡܝܪܘܬܐ ܘܠܐ ܡܓܡܝܪܘܬܐ. ܒܟܠ ܓܢܣ ܕܐܬܚܕܬ ܐܝܬܝܗ̇ ܡܛܠ ܗܘ ܕܬܗܘܐ ܡܬܡܬܚܐ ܒܗܕ. ܘܠܐ ܡܢܝܢܐ ܕܐܬܚܕܬ ܠܬܗܘܐ ܐܝܬܝܗ̇. ܘܐܬܚܕܬ ܡܛܠ ܐܝܬܝܗ̇ ܗܘ ܕܡܬܒܠܝܢܬܐ ܕܠܚܕܬܐ. ܐܘ ܠܐ ܡܬܒܠܝܢܬܐ ܕܫܘܪܝܐ ܕܠܚܕܬܐ. ܘܗܠܝܢ ܦܼ ܡܛܠ ܦܫܝܛܐ [ܗܘܐ] ❖

ܐܘܟܝܬ ܐܝܬܝܗ̇ ܐܦ ܗ̇ܝ ܓܡܝܪܬܐ. ܠܚܕܐ ܕܝܢ ܗܘܐ ܓܡܝܪܐ. ܠܚܕܐ ܕܝܢ ܓܡܝܪܐ ܓܡܝܪܐ ܡܫܡܠܝܐ: ܗ̄: ܗܘܟܢܐ ܡܘܕܥ ܐܝܟ ܘܐܡܪ: ܕܐܝܟܢܐ ܓܡܝܪܐ ܡܢ ܓܘܢ ܡܢ ܡܫܡܠܝܐ. ܐܫܬܟܚ ܡܕܡ ܕܠܗܘ. ܘܐܡܪܢܝ. ܕܗܠܝܢ ܡܢܝܢܐ ܕܐܬܐ ܡܕܡ ܓܘܢ ܡܢ ܗܘ ܡܐ ܕܐܬܚܘܝܢ ܠܗ ܡܢܝܢܐ ܘ[ܒܐܬܐ ܡܕܡ] ܡܢܐܝܢ. ܐܝܟܢܐ ܕܡܢ ܚܐܪܝܢ ܠܚܘܬܐ ܕܐܬܚܕܬ ܒܒܪܢܫܐ ܡܠܒܘܫܐ ܘܦܓܪܢܐ. ܓܘܢܐ ܡܢ ܒܪܢܫܐ. ܐܝܟܢ ܕܝܢ ܕܚܐܪܝܢ ܕܠܐ ܐܬܚܝܒ ܕܐܝܩܪ ܠܒܪܢܫܐ ܟܠܗܝܢ ܡܬܚܠܦܘܬܐ ܡܫܘܬܘܬܐ: ܡܛܠ ܡܢܗ. ܗܟܢܐ ܐܦ ܓܡܝܪܐ ܡܢ ܚܐܪܝܢ ܕܐܝܬܘܗܝ ܒܡܫܡܠܝܘܬܐ ܘܠܐ ܡܫܡܠܝܘܬܐ ܓܘܢ ܡܢ ܡܫܡܠܝܐ. ܐܝܟܢ ܕܝܢ ܕܚܐܪܝܢ ܠܗ ܕܠܐ ܐܬܚܝܒ ܕܢܬܚܠܠ ܠܚܘܬܗ ܕܡܫܡܠܝܐ ܒܟܠ ܡܢ ܡܫܡܠܝܘܬܐ ܕܐܡܪ ܡܢܗ ܡܢ ܡܫܡܠܝܐ ܐܡܪܝܢ ܠܗ. ܘܗܠܝܢ ܡܢ | ܡܢ ܡܛܠ ܦܫܝܛܐ ܗܘܐ. | ܐܝܟܢܐ ܗܟܢܐ ܕܗܘ ܐܘܟܝܬ ܡܢ ܟܠܠ ܐܝܬܝܗ̇ ܗܘܬ: ܘܠܐ ܡܕܡ ܐܝܬ ܗܘܐ ܡܢ ܡܛܠܗ: ܓܡܝܪܐ ܐܝܬܝܗ̇ ܗܘܬ ܗܘ ܕܐܡܪ ܓܡܝܪܐ: ܗܟܢܐ ܐܦ ܗܘ ܒܪܢܫܐ. ܟܕ ܐܢܫܐ ܐܝܬܘܗܝ. ܗܘ ܕܟܠܗܘܢ ܠܗ ܐܢܫܐ ܘܠܐ ܡܕܡ ܡܢ ܗܠܝܢ ܕܡܬܡܢܝܢ ܘܕܐܬܥܗܕܘ [ܠܐܢܫܐ]: ܗ̄: ܟܠܗ ܟܠܗܘܢ ܡܕܡ ܐܢܫܐ ܕܐܬܥܗܕܘ ܠܐܢܫܐ. ܐܠܐ ܠܥܠܬܐ ܠܚܘܕ ܡܬܥܗܕܘ ❖

ܠܐ ܡܬܥܗܕܢܘܬܐ ܕܝܢ ܡܬܡܝܪܘܬܗ: ܗ̄: ܚܕ ܢܗܘܐ ܕܗܘ ܦܫܝܛܐ: ܠܟܠܠ ܡܢ ܕܟܠܐ ❖

ܟܠܐ ܕܝܢ ܓܢܣܐ ܘܐܦܐ: ܗ̄: ܓܢ̈ܣܐ ܘܐܦ̈ܐ ܗܘܡܐ ܦܫܝܛܐ: ܠܟܠܗܝܢ ܒܥܡܪ ܡܬܓܕܫܢܘ. ܡܛܠ ܗܟܢܐ ܕܐܬܡܠܟܬ ܡܢ ܐܘܟܝܬ ܓܡܝܪܐ ܘܦܓܪܢܐ. ܘܦܫܝܛ ܠܗܘܢ ܓܢܣܐ ܘܐܦܐ. ܕܒܠܗܝܢ ܡܕܡ ܠܐܢܫܐ ܘܓܢܣܐ ܡܬܥܗܕܢ. ܘܐܦ ܕܠܗ

ܐܠܐ ܗܘܐ ܡܢ ܡܘܣܒܠܢܘܬܐ ܕܗܘ ܕܐܡܪ ܐܝܬܘܗܝ ܠܗܘܐ ܘܕܗܘ ܕܐܠܗܐ̄ ܐܝܬܝܗ ܒܟܝܢܗ: ܗ̄: ܗܘܝܐ ܐܡܪ. ܕܗܘܐ ܩܢܘܡܐ ܠܐܠܗܘܬܗ ܐܠܐ ܕܐܝܬ ܐܝܬܝܗ ܒܟܝܢܗ. ܗܘ ܕܐܡܪ ܕܐܡܪ ܐܝܬܘܗܝ. ܒܟܝܢܐ ܕܐܝܬܝܐ ܕܐܝܬܝܐ ܡܫܡܠܝܐܝܬ. ܘܗܘ ܕܐܡܪ ܕܗܘ ܕܐܠܗܘܬܗ ܐܝܬܝܗ ܒܟܝܢܗ ܒܟܝܢܐ ܕܗܘ ܕܐܠܗܘܬܗ ܐܝܬܝܗ ܘܫܪܝܪܐ܀

ܗܟܝܠ ܕܝܢ ܐܣܛܘܟܣܐ ܗܘܝܢ ܘܪܕܦܝܢ ܕܠܐ ܕܐܡܪ ܐܝܬܘܗܝ: ܗ̄: ܗܟܝܠ ܠܐܝܢ ܩܢܘܡܐ ܕܐܡܪ ܠܟܠܐ. ܗܘ ܕܡܬܝܕܥ ܠܗܘܢ ܒܟܝܢܐ ܘܗܘ ܕܒܟܝܢܗ ܒܗܘ ܕܟܠ ܡܕܡ ܐܠܗܐ̄. ܗܟܢ ܐܠܗܘܬܗ ܕܐܝܬ ܐܝܬܝܗ. ܐܦ ܕܒܢܝ ܕܐܠܗܘܬܗ ܐܢܫܐ ܒܒܢܝܢܫܐ. ܕܟܝܢܐ ܐܡܪ ܐܠܐ ܒܟܝܢܐ ܡܫܡܠܝܐ. ܘܫܪܝܪܐ ܡܫܡܠܝܘܬܐ ܘܫܪܪܐ܀

ܡܣ | ܠܟܠܐ ܕܝܢ | ܠܗܘܐ ܗܘܐ ܕܡܬܐܡܪܐ: ܗ̄: ܗܘ ܕܐܡܪ ܕܗܘܐ ܩܢܘܡܐ ܠܐܠܗܘܬܐ ܠܟܠܗ̄ ܐܠܐ ܠܝ ܕܐܝܬ ܐܝܬܝܗ. ܗܟܢ ܕܝܢ ܠܐܝܢ ܐܣܛܘܟܣܐ ܐܠܗܘܬܗ ܕܐܝܬ ܐܝܬܝܗ ܐܦ ܕܗܘܝܢ ܡܬܡܪܐ܀

ܠܗܘܐ [ܕܝܢ ܢܘܟܪܝܐ ܗܘܐ ܕܡܬܐܡܪܐ ܥܠ ܚܕܐ ܦܪܨܘܦܐ: ܗ̄:] ܟܕ ܢܥܒܕܝܢ ܚܕܐ ܦܪܨܘܦܐ ܡܫܬܟܚܝܢ ܒܗ. ܡܫܬܡܫܝܢ ܕܐܝܬ ܒܗ ܟܝܢܐ ܟܝܢܘ ܟܝ̈ܢܐ: ܘܐܝܬܐ ܐܝܬ ܐܝܬܝܗ. ܘܐܢܫܐ ܘܟܝܢܐ ܕܗܢܘܢ ܟܕ ܗܢܘܢ. ܘܗܘ ܩܢܘܡܐ ܠܟܠܗܘܢ ܠܟܠܗ̄ ܐܠܐ ܕܐܝܬ ܐܝܬܝܗ ܒܟܝܢܗ. ܘܗܟܢ ܠܐܝܢ ܐܣܛܘܟܣܐ ܕܟܠܗܘܢ ܟܝܢܘܬܐ. ܘܡܫܡܫ ܠܐܢܫܐ ܡܫܬܠܛܐ ܕܟܠ ܒܗܘܢ ܦܪܨܘܦܐ ܕܡܫܬܡܠܝܐ ܒܗ ܟܝܢܐ ܘܐܢܫܐ ܐܟܘܬܗ. ܠܚܕ ܕܝܢ ܡܫܬܠܛܐ ܕܟܠ ܡܫܬܡܫܢܐ ܒܗܘܢ ܗܟܢ ܠܟܠ ܐܣܛܘܟܣܐ: ܟܝܢܐ ܐܢܫܐ. ܘܠܗ ܒܗܘܢ ܡܫܬܡܫ ܠܟܠܗ ܐܠܐ ܐܢܫܐ. ܡܫܬܡܫ ܕܐܢܫܐ ܐܢܫܘܬܐ ܕܟܠܚܕ ܡܢ ܗܟܢ ܦܪܨܘܦܘܬܗ ܗܘܝܐ ܐܝܬ ܒܗܘ. ܟܝܢܐ ܟܝܢܘ ܟܝ̈ܢܐ ܘܐܝܬܐ ܐܝܬ ܐܝܬܝܗ. ܘܐܢܫܐ ܘܟܝܢܐ܀

ܐܢܫܐ ܡܢ ܐܠܗܘܬܐ ܐܦ ܗܘ ܟܝܢܐ: ܗ̄: ܗܘ ܕܐܡܪ ܐܦ ܗܘ: ܒܟܝܢܐ ܕܗܟܢ ܠܟܠ ܦܪܨܘܦܘܬܗ ܐܣܛܘܟܣܐ ܐܡܪ܀

ܠܚܕ ܕܝܢ ܗܘܐ ܟܝܢܐ: ܗ̄: ܗܘܦܟܐ ܗܘܐ ܡܬܚܠܦ. ܕܐܢܫܐ ܡܬܚܠܦܢܐ ܠܟܝܢܐ ܘܠܟܠ ܟܝܢܐ. ܚܕܐ ܥܠ ܟܝܢܐ ܘܟܠܚܕ ܟܝܢܐ. ܘܟܝܢܐ ܡܬܚܠܦ ܠܡܬܚܠܦܢܐ ܘܠܟܠ ܡܬܚܠܦܢܐ. ܚܕܐ ܥܠ ܡܬܚܠܦܢܐ ܘܟܠܚܕ ܡܬܚܠܦܢܐ. ܘܡܬܚܠܦܢܐ ܡܬܚܠܦ ܠܚܝܘܬܐ ܘܠܚܝܘܬܐ ܕܗܘܐ ܐܝܟ ܐܢܫܘܬܐ ܘܚܝܘܬܐ ܘܡܬܚܠܦܢܘܬܐ: ܘܚܝܘܬܐ ܡܬܚܠܦܐ ܠܡܠܟܘܬܐ ܘܠܟܠ ܡܠܟܘܬܐ ܘܚܝܘܬܐ ܡܠܟܘܬܐ ܒܝܕ ܟܝܢܐ ܘܐܝܟ ܟܝܢܐ ܡܫܡܫܢܐ ܚܕܢܝܐ܀

ܗܢܐ ܠܟܠܗ ܕܝܢ ܐܢܫܐ ܕܐܬܚܠܦܬ ܒܟܝܢܐ ܘܠܟܠ ܟܝܢܐ. ܡܢ ܐܬܚܠܦ. ܟܝܢܐ ܐܘ ܠܐ ܟܝܢܐ. ܠܝ ܟܝܢܐ ܗܘ ܐܝܟ ܡܬܚܠܦܢܐ ܠܟܠ ܟܝܢܐ. ܐܘ ܠܐ ܟܝܢܐ ܗܘ. ܐܝܟ ܡܬܚܠܦܢܐ ܠܟܝܢܐ. ܐܘ ܡܬܚܠܦ. ܕܐܝܟܢܐ ܚܝܘܬܐ ܡܬܚܠܦܢܐ ܠܡܚܝܘܬܐ ܘܠܟܠ ܡܚܝܘܬܐ ܒܐܝܟܢܐ ܘܐܝܟܢܐ: ܗܘܝܐ ܘܐܢܫܐ. ܐܝܟܢܐ ܟܝܢ ܕܚܝܘܬܐ

ܠܗ ܒܪܘܚܐ ܡܢ ܕܐܬܒܪܝܘ. ܐܠܐ ܒܟܝܢܘܬܐ ܘܐܝܬܘܬܐ. ܐܬܒܪܝܘ ܡܢ ܕܠܐ ܡܕܡ. ܡܛܠ ܕܒܪܘܚܐ ܡܢ ܕܐܬܒܪܝܘ ܐܘܣܝܐ ܐܝܟ. ܡܛܠ ܕܐܦ ܐܢܫܐ ܒܪܐ ܡܠܐ ܗܘ ܕܫܘܠܛ ܫܡܝܐ. ܡܫܠܛ ܠܗ ܐܝܟ ܫܠܝܛܐ ܕܫܬܐܣܬܐ. ܡܫܡܫܐ ܕܒܥܠܡܐ ܐܢܬ ܡܬܐܡܪ. ܘܐܣܬܪܗܒ ܡܫܘܐ ܗܘ ܕܠܗܘܢ ܐܬܒܪܝܘ ܢܫܡܘ܀

ܐܢܫܐ ܕܝܢ ܡܬܐܡܪ ܥܠ ܡܠܠܐ ܕܡܫܘܐ ܕܟܠܗ: ܗ̄: ܟܠܐ ܟܠܐ ܚܕ ܚܕ ܡܢ ܡܢܩܘܡܐ ܢܬܐܡܪ ܐܢܫܐ. ܡܛܠ ܡܫܘܕܥܘܬܐ ܕܐܝܟ ܡܢ ܦܠܚܘܬܐ ܕܒܢܝ ܠܗܘܢ ܡܫܡܫܘܗܝ ܐܝܟ ܕܫܦܝܪ ܒܚܝܠܗ ܘܐܡܪ ܕܫܦܝܪ ܐܢܫܐ ܕܗܘܐ ܠܡܫܡܫܘܬܐ. ܗܘܐ ܡܕܝܢ ܡܬܐܡܪ ܐܢܫܐ ܥܠ ܡܠܠܐ ܕܡܫܘܐ ܕܟܠܗ܀ ܡܬܐܡܪܐ ܕܡܛܠ ܡܢܗ ܠܐ ܐܡܪ ܡܛܠ ܐܢܫܐ ܕܟܠܗ ܚܣܝܪ ܐܢܬ ܡܬܐܡܪ. ܐܟܚܕܐ ܕܐܡܪ ܡܛܠ ܟܝܢܐ. ܘܐܡܪܝܢ ܕܟܠܠ ܐܡܪ ܕܡܬܚܫܚܐ ܕܐܟܠܐ ܟܝܢܐ ܐܟܠܐ ܐܢܫܐ ܦܫܝܛܐܝܬ ܡܬܐܡܪ. ܘܐܡܪ ܚܕ ܡܛܠ ܐܢܫܐ ܕܟܠܗ ܚܣܝܪ ܐܢܬ ܡܬܐܡܪ. ܟܠܠ ܗܢܝ ܠܐ ܐܡܪ ܗܘܦܟܐ܀

ܡܬܐܡܪ ܠܘܬ ܐܢܫܐ ܐܦ ܗܘ ܕܐܢܫܐ ܟܝܢܐ ܗܘܐ [ܕܐܬܝܠܕܘܢ]: ܗ̄: ܐܝܟ ܕܐܡܪ ܡܢ ܟܠܠ ܐܢܫܐ ܐܬܒܪܝܘ ܗܘ ܕܡܬܦܠܓܘ ܠܚܕܐ ܟܝܢܐ. ܘܡܛܠ ܠܟܠ ܠܡܬܚܫܚܐ. ܐܟܘܬ ܠܗܘܢ ܕܟܝܢܐ ܐܬܒܪܝܘ ܐܢܫܐ ܘܟܝܢܐ ܚܕܬܐ: ܘܡܘܪܝܬܐ ܕܐܬܒܪܝ ܐܢܫܐ ܕܟܝܢܐ: ܟܝܢܐ ܕܝܢ ܟܝܢܐ ܗܘ ܕܢܦܫ ܠܡܘܬܐ ܘܠܐܦܣܕܐ ܘܠܡܫܪܐ ܘܕܫܪܟܐ܀ ܘܡܢܝܢܐ ܐܝܟ ܠܗܠܝܢ ܟܝܢܐ ܘܥܒܕܘܗܝ ܟܝܢܐ ܕܩܘܡܐ ܚܕܐ ܐܡܬܡܐ ܘܫܪܟܐ܀

ܐܦ ܕܝܢ ܥܠ ܟܝܢܐ ܢܗܘܐ ܗܘܐ ܠܐܢܫܐ ܐܬܒܪܝ: ܗ̄: ܗܘܦܟܐ ܐܝܟ ܗܘ ܕܐܝܟ ܡܢܘܬ ܠܟܠܗܘܢ. ܘܡܛܠ ܡܢܐ ܠܐܢܫܐ ܟܠܗ ܟܝܢܐ ܐܬܒܪܝ ܘܥܠܟܝܢܐ ܟܠܗ ܐܢܫܐ: ܘܦܫ: ܕܢܦܫܗ ܕܒܪܐ ܕܡܛܠ ܡܢܐ ܒܟܠ ܗܘܦܟܐ܀

ܐܝܟܢܐ ܕܐܦ ܒܟܠܐ ܕܐܬܒܪܝܘ ܢܦܫܢ: ܗ̄: ܒܟܠ ܩܠܐ ܠܫܘܡܠܝܘܢ ܦܬܐ. ܠܟܠ ܕܐܡܪ. ܕܟܝܢܐ ܐܢ̄ܫ ܗܘ ܕܟܠܗ ܡܫܬܐܣܬܐ ܘܫܪܟܐ. ܘܠܗܘܢ ܕܐܡܪ ܕܐܢܫܐ ܐܬܒܪܝܘ ܗܘ ܕܡܬܦܠܓܘ ܠܚܕܐ ܟܝܢܐ. ܘܐܠܘ ܟܠܗ ܠܗܘܢ ܠܟܠܗܘܢ ܡܫܘܐ ܦܬܐ ܩܠܐ܀

ܢܘܟܪ ܗܘܟܢܐ ܠܐܢܫܐ. ܐܢܫܐ ܐܢ̄ܫ ܗܘ ܕܡܬܦܠܓܘ ܠܚܕܐ ܟܝܢܐ. ܘܗܘ ܕܟܝܢܐ ܒܪܘܚ ܕܟܠܐ ܡܕܡ ܐܢ̄ܫ [ܡܬܦܠܓܝܢ]: ܗ̄: ܗܟܢ ܠܩܝܡ ܦܠܓܘܬܐ ܚܕ ܐܝܟ. ܘܦܪܝܫܝܢ ܐܝܟ ܡܫܬܐܣܬܐ ܘܡܫܬܚܠܦܬܐ. ܗܘ ܕܡܬܦܠܓܘ ܠܚܕܐ ܟܝܢܐ. ܠܡܫܬܐܣܬܐ ܕܦܠܓ. ܘܗܘ ܕܐܡܪ ܕܟܝܢܐ ܒܪܘܚ ܕܟܠܐ ܡܕܡ ܘܕܟܝܢܐ ܠܡܫܬܚܠܦܬܐ ܕܦܠܓ. ܐܟܘܬ ܕܡܫܬܐܣܬܐ ܕܒܪܘܚ ܕܐܬܐܡܪ ܠܡܫܚܐ ܡܬܢܘ: ܡܫܬܐܣܬܐ ܐܬܝܢܘ. ܘܒܪܘܚ ܕܐܬܐܡܪ ܡܢ ܟܠܠ ܡܫܬܚܠܦܬܐ ܐܬܝܢܘ܀

ܠܘܬ ܕܝܢ ܐܦ ܗܘܟܢܐ.. ܐܢܫܐ ܐܢ̄ܫ ܗܘ ܕܟܠܐ ܡܫܬܐܣܬܐ ܘܡܬܦܠܓܝܢ ܒܟܝܢܐ: ܗ̄: ܗܘܐ ܐܢ̄ܫ ܕܐܢܫܐ ܡܬܝܠܕ܀

ܗܘ. ܐܠܐ ܦܫܩܗ ܒܪܘܫܡܐ ܕܡܫܪܐ ܠܡܣܘܡܐ. ܘܟܕ ܫܩ̈ܠ ܐܢܘܢ ܒܬܪ ܩܠܐ: ܗܠܝܢ ܣܝܩܐ: ܘܡܫܠܡܐ ܐܝܟ ܦܠܛܘܢ. ܘܡܫܠܡ ܡܫܠܡܐ ܐܝܟ ܩܠܐ: ܛܘܒ. ܒܟܠ ܚܕܐ ܡܢ ܗܠܝܢ ܠܒܣܝܡܘ: ܡܢ ܚܕܐ ܡܫܘܡ ܦܢܝܐ ܠܗ. ܒܪܡ ܕܐܡܪ ܟܠ ܡܣܬܒܪܐ: ܦܫܩܗ ܡܢ ܡܫܠܡܐ ܕܟܠ ܡܘܡܐ ܠܡܘܢ ܡܬܡܠܝܢܐ܀ ܒܪܡ ܕܐܡܪ ܡܫܬܠܡ ܒܐܘܪܚܐ: ܦܫܩܗ ܡܢ ܐܘܪܚܐ ܘܫܠܡܐ ܕܟܠ ܡܫܬܠܡ ܒܡܫܠܡܐ ܡܬܡܠܝܢܐ܀ ܘܒܪܡ ܕܐܡܪ ܕܒܫܠܡܐ: ܦܫܩܗ ܡܢ ܡܫܬܠܡܐ ܘܢܩܦܐ ܦܘܠܐ: ܕܒܪܡ ܕܐܝܬ | ܡܬܬܫܒܚ܀ ܘܒܪܡ ܕܐܡܪ ܕܡܬܡܠܝܢ ܦܫܩܗ ܡܢ ܡܫܠܡ ܡܫܠܡܐ ܗܘ ܕܠܐ ܡܢ | ܟܠ ܡܕܡ ܡܬܡܠܝܢܐ܀

ܕܐܝܟ ܐܢܫ. ܣܘܦܣܛܝܩܘ ܘܗܘܢܐ: ܗ̄: ܙܘܥ ܠܫܪܟܐ ܕܚܕ ܒܫܠܡܐ ܗܘ. ܐܘ ܡܬܠܚܡܐ ܐܘ ܠܐ ܡܬܠܚܡܐ. ܒܪܡ ܕܐܡܪ ܣܘܦܣܛܝܩܘ ܘܗܘܢܐ: ܠܚܕ ܡܬܠܚܡܐ ܫܘܝܐ. ܘܒܪܡ ܕܐܡܪ ܗܘ ܠܚܕ ܠܐ ܡܬܠܚܡܐ ܫܘܝܐ. ܠܐ ܓܝܪ ܠܚܡ ܡܕܡ܀

ܚܙܪܐ ܘܐܘܟܡܐ ܘܗܘ ܕܡܛܠ: ܗ̄: ܚܙܪܐ ܘܐܘܟܡܐ ܚܠܦ ܢܩܦܐ ܠܐ ܡܬܚܠܡܐ. ܐܟܘܬ ܓܝܪ ܕܚܙܪܐ ܘܐܘܟܡܐ ܐܢܘܢ ܫܟܪܝܐ ܘܠܐ ܡܢ ܡܬܡܠܝܢ: ܗܟܢܐ ܘܢܩܦܐ ܠܐ ܡܬܚܠܡܐ. ܗܘ [ܕܝܢ] ܕܡܛܠ ܡܠܬܐ ܗܝ: ܡܫܬܡܠܝܢܐ. ܢܛܠ. ܢܛܠ. ܕܐܛܠ. ܢܛܠ. ܗܟܢܐ ܘܢܩܦܐ ܡܬܚܠܡܐ܀

ܡܢ ܗܠܝܢ ܗܟܠܐ ܕܟܠ ܚܕ ܒܠܚܘܕ. ܗܟܢܐ ܐܝܬܝܗ̇ ܓܒܪ ܡܚܘܝܐ ܒܟܢܘܢ ܡܫܬܟܚ ܗܘ ܦܫܩܐ ܐܝܟ ܕܐܡܪܢܢ܀

ܠܐ ܡܕܡ ܐܚܪ ܐܘ ܣܦܪܐ ܐܝܟ ܦܫܩܐ: ܗ̄: ܙܘܥ ܠܫܪܟܐ ܕܡܬܚܪܬܐ ܕܒܡܣܘܡܐ ܣܦܝܪܬܐ ܕܒܣܘܥܪܢܐ ܚܒܪܐ. ܐܟܘܬ [ܕܝܢ ܕܐܡܪ] ܚܕ ܡܛܠܬ ܡܠܬܐ ܢܦܪܐ. ܐܘܣܦܝܢ ܒܡܣܘܡܐ ܒܪܡ ܕܐܡܪܝܢ ܢܦܪܐ ܘܡܪܩܝܢ ܒܣܘܥܪܢܐ. ܠܐ ܚܕܚܕ ܐܠܐ ܠܝ ܢܦܪܐ ܠܚܘܕ .. ܗܟܢܐ ܘܣܦܝܪܬܐ ܕܒܡܣܘܡܐ ܐܝܟ ܕܒܘܦܠܐ. ܠܘܣܦܬܐ ܕܒܣܘܥܪܢܐ ܚܒܪܐ. ܐܟܘܬ ܕܝܢ ܕܐܡܪ ܚܕ ܡܛܠܬ ܡܬܩܦܩ ܠܗ ܐܦ ܡܠܬܐ ܘܡܒܪܢ ܠܗ ܒܡܣܘܡܐ: ܗܘ ܕܐܦܪ ܦܫܩܐ ܕܡܣܬܒܪܐ ܗܘܐ ܗܘ. ܫܪܝܐ ܘܐܪܥܐ: ܐܘ ܡܕܡ ܡܣܬܒܪܐ ܐܝܟ ܕܒܬܪܗܘܢ ܠܡܛܠܠܘܬܐ ܐܪܥܢܝܬܐ ܠܣܗܪܐ. ܐܘ ܒܡܣܬܒܪܐ ܕܒܬܪܗܘܢ ܠܡܛܠܠܘܬܐ ܒܢܘܗܪܐ ܠܣܗܪܐ. ܐܘ ܒܬܪ ܡܣܬܒܪܐ ܕܒܬܪܗܘܢ ܠܡܛܠܠܘܬܐ ܠܣܗܪܐ. ܘܟܠ ܗܘ ܐܦܪ ܗܟܢܐ ܦܫܩܐ ܕܐܝܟ ܕܒܣܗܪܐ ܠܡܛܠܠܘܬܐ ܗܘ ܕܒܬܪ ܡܣܬܒܪܐ ܡܒ| ܐܬܦܫܩ | ܠܐ ܡܬܚܙܝܐ ܐܠܗܘܬܐ ܘܠܐ ܡܫܬܪܝܐ܀

ܒܬܪܐ ܕܡܛܠ ܐܘܪܚܐ. ܙܘܥ ܠܫܪܟܐ ܕܡܛܠ ܡܢܐ ܟܠܠ ܢܦܩܘ ܠܡܫܬܠܡܐ ܒܬܪ ܫܡܥܐ. ܡܛܠ ܕܡܫܬܠܡܐ ܓܘܢ ܡܢ ܐܘܪܚܐ: ܗܟܢܐ ܡܕܡ ܠܐܘܪܚܐ ܒܬܪ ܫܡܥܐ. ܡܛܠ ܕܐܬܒܗܘ ܠܐܘܪܚܐ ܒܪܘܫܡܐ ܕܫܡܥܐ ܒܗ ܐܦܪ ܗܘ ܕܟܠ ܡܣܬܒܪܐ ܡܫܬܠܡ ܒܐܘܪܚܐ ܘܡܬܕܠܐ܀ ܠܘܬ ܕܝܢ ܒܪܡ ܕܡܬܬܫܒܚ ܠܦܘܢܝ ܒܪܡ ܕܫܡܐ܀ ܠܘܬ ܕܝܢ ܘܡܛܠ ܕܫܡܥܐ ܘܐܘܪܚܐ ܡܢ ܕܒܬܪ ܡܕܡ ܐܝܬ. ܘܡܫܠܡ ܠܚܙܘܐ

ܗܘܐ ܡܫܡܠܝܢܘܬܐ ܕܫܡܐ | ܕܐܬܟܪܙ ܥܠܡܐ: ܗ̄ܘ: ܗܘܠ ܐܠܐ ܕܫܘܪܝܐ ܕܫܘܡܠܝܗ
ܕܟܠܢ ܥܠ ܘܩܪܝܒ ܡܢ ܗܘ ܕܗܘܬܡܠܝܐ ܡܢ ܗܘܡܠܝܘܢ. ܘܗܘܦ ܕܟܠܗܘܢ ܡܬܦܪܫ
ܡܥܡܠܐ ܠܗܘܢ. ܗܘ ܕܐܡܪ. ܕܐܝܟ ܕܒܟܘܟܒܐ ܕܡܢ ܐܚܪܢܐ ܐܬܡܪܝ ܥܡܡܐ: ܗ̄ܘ:
ܗܘܐ ܦܠܓܘܬܐ ܘܫܘܚܠܦܐ ܕܦܠܓܝ ܘܦܪܝܫ ܡܢ ܫܘܒܚܐ ܐܚܪܢܝܐ ܕܒܡܫܝܚܘܬܗ
ܘܡܘܚܒ ܠܗܘ ܕܢܬܦܪܫ ܥܡܡܐ܀

ܘܡܝܬܐܡܪ ܒܗ ܐܬܚܙܝܘ ܥܡܡܐ ܫܘܪܝܐ ܕܫܘܡܠܝܗ ܕܟܠܢ: ܗ̄ܘ: ܙܒܢ ܠܡܫܝܚܐ
ܕܠܫܘܝܗ ܕܩܪܝܒ ܠܟܠܢܐ ܐܚܪܢܐ ܗܘܐ ܠܥܠܡܐ. ܘܟܠܐ ܡܐ ܕܩܪܝܒܐ ܗܘܐ ܠܥܠܡܐ
| ܐܚܪܢܐ ܗܘܐ ܠܟܠܢܐ. ܘܟܠܐ ܗܘ | ܟܕ ܐܡܪ ܒܫܡܥܐ ܕܡܢ ܚܕ ܦܪܨܐ ܡܫܡܠܝܘ ܐܝܟ
ܩܪܝܒܐ ܠܥܠܡܐ. ܘܟܠܐ ܗܘ ܠܐ ܐܡܪ ܩܪܝܒܐܝܬ. ܐܠܐ ܕܝܢ ܕܐܬܐ ܠܗܘܢ ܒܟܠܐ ܐܡܪ:
ܕܡܝܬܐܡܪ ܒܗ ܐܬܚܙܝܘ ܥܡܡܐ ܫܘܪܝܐ ܕܫܘܡܠܝܗ ܕܟܠܢ: ܠܫܘܝܗ ܡܫܡܠܝܢ ܐܝܟ
ܗܘܝܢ ܡܫܡܠܝܘ ܡܢ ܥܡܡܐ ܕܒܗ ܦܠܓܝ܀

ܡܬܐܡܪ ܕܝܢ ܥܡܡܐ ܘܐܬܚܙܝܘ ܗܘ ܕܡܬܦܠܓܘܢ ܠܫܘܬܦܘܬܗܘܢ ܐܝܟܐ: ܒܡܫܘܬܐ
ܒܒܪ ܕܗܘܠܝܢ ܕܐܬܐܡܪ: ܗ̄ܘ: ܒܡܫܘܬܐ ܕܗܘܠܝܢ ܠܐܢܫ ܐܢܐ ܕܐܡܪܝܢ ܠܗܘ ܡܢ ܟܠܐ.
ܕܐܒܐ ܕܗܘܡܠܝܘܢ ܐܬܘܗܝ ܦܠܓܐ ܕܗܘܬܡܠܝܐ. ܘܡܫܘ ܡܬܟܠܝܢ ܘܠܗܘܢ ܡܬܟܠܝܢ:
ܗܘܝܢ ܘܥܡܡܐ ܠܐܚܪܢܐ ܕܫܘܬܦܘܬܗܘܢ܀ ܗܘܝܢ ܣܓܝܐܐ ܦܠܓܐ ܦܠܓܘܬ ܐܝܟ ܕܝܢ ܗܘ
ܠܫܘܬܐ ܕܐܡܪ ܡܢ ܟܠܐ.. ܡܛܠ ܟܠܐ. ܘܠܗܘܢ ܦܠܓܘܬ ܐܘ ܡܫܡܠܝܐ ܐܘ ܠܐ
ܡܫܡܠܝܐ. ܡܫܡܠܝܐ ܐܝܟ ܐܒܐ. ܘܗܘܠ ܐܘ ܡܪܒܐ ܐܘ ܦܣܩ. ܘܠܐ ܡܫܡܠܝܐ.
ܐܝܟ ܒܗ ܐܒܐ. ܐܘܒܗ ܐܬܪܐ. ܘܗܘܠ ܐܘ ܡܪܒܐ ܐܘ ܦܣܩ. ܘܡܛܠ ܠܫܘܬܐ.
ܐܒܐ ܕܡܪܒܐ. ܕܡܢ ܒܪ ܐܢܫ. ܕܦܣܩ. ܕܡܢ ܒܪ ܚܘܘܐ. ܐܬܪܐ ܕܡܪܒܐ. ܕܡܢ
ܡܢ ܒܗ ܠܒܢ. ܕܦܣܩ. ܕܡܢ ܡܢ ܐܘܪܫܠܡ܀ |

ܡܐ | ܟܕ ܠܡܬܐܬܐ ܡܬܐܡܪ ܥܡܡܐ: ܡܛܠ ܗܘ ܕܠܐܬܐ ܐܬܟܪܙ ܡܠܬܐ: ܗ̄ܘ: ܡܢ
ܒܪܐ ܕܦܠܓܘܬ ܠܡܠܬܐ ܐܢܐ ܐܡܪ ܕܡܫܘܬܐ ܕܡܬܚܫܚܐ ܟܠܐ ܗܝ ܐܠܐ ܠܡܬܚܫܚܐ
ܐܬܟܪܙ: ܘܠܗ ܟܠܐ ܗܘܝܢ ܠܐܢܫ ܐܚܪܢܐ. ܡܛܠ ܕܗܘܠܝܢ ܒܫܘܬܐ ܫܡܐ ܡܬܐܡܪܝܢ܀

ܗܘ ܕܐܦ ܟܕ ܦܠܓܝܢ ܠܗܘ: ܗ̄ܘ: ܡܬܟܒܪܐ ܠܡܫܝܚܐ ܡܛܠ ܡܢ ܠܐ ܠܫܘܬܗ
ܠܥܡܡܐ ܒܫܘܬܐ. ܗܘ ܡܐ ܥܡܪ ܕܡܫܘܐ ܒܡܟܠܘܬܗ ܕܡܢ ܠܫܘܬܐ ܙܒܢ
ܕܢܗܘܐ: ܠܘܬ ܕܝܢ ܘܡܛܠ ܡܢ ܠܐ ܚܘܝ ܠܡܫܝܚ ܕܐܝܟ ܐܬܘܗܝ ܐܘ ܠܐ: ܘܗܘܝܢ
ܦܫܝܩܘ. ܘܐܡܪܝܢ. ܕܐܡܪ ܡܢ ܟܠܐ. ܕܡܛܠ ܥܡܡܐ ܗܘܟܠܐ ܘܐܬܪܐ: ܕܐܝܟܘ ܦܢ
ܕܡܫܡܫܝܢ: ܘܟܪܘܟ ܕܐܡܪ ܡܫܡܫܝܢ ܚܘܝ ܕܐܬܚܙܝܘ. ܠܘܬ ܕܝܢ ܠܐ ܠܫܘܬܗ
ܒܫܘܬܐ: ܡܛܠ ܕܐܡܪ ܡܢ ܟܠܐ ܕܡܢ ܒܬܪܐ ܒܡܫܡܫܢܐ ܡܬܐܡܪܐ. ܐܘ ܗܘ ܒܗ
ܕܫܡܠܝܐ ܠܡܬܐܡܪ. ܡܛܠ ܕܥܡܡܐ ܒܪܢܫ ܡܠܐ ܫܘܒܚ ܫܡܐ. ܡܬܐܡܪ ܐܫܬܒܚܐ
ܘܐܦ ܗܘܠ ܥܡܡܐ. ܘܡܟܪܢܫ ܡܠܐ ܫܘܒܚ ܫܡܐ ܠܐ ܡܬܐܡܫܡ ܠܗܪ ܠܫܘܬܐ. ܡܛܠ
ܕܠܫܘܬܐ ܟܕ ܡܬܚܫܡ ܠܡܫܝܚ ܠܐ ܦܪܥ ܟܠܐ ܡܫܡ ܐܢܫܝܢ. ܘܐܝܟ ܠܐ ܠܗ ܠܫܘܬܐ

ܒܡ̈ܠܐ ܐܝܟ ܕܐܡܪ ܠܡܫܠܡܘܬܐ ܗܝ ܕܠܒܪ ܡܣܬܪܐ. ܠܐ ܒܡܫܡܫܐ ܕܟܢܝܢ ܡܬܬܠܝܬ. ܐܠܐ ܐܝܟ ܕܐܠܐ ܠܒܘܗ ܐܢܐ ܕܡܫܠܡܘܬܐ ܕܐܝܬܘܗܝ ܠܒܪ ܡܣܬܪܐ. ܘܡܬܩܪܝܐ ܦܪܨܘܦܝܬܐ ܐܘܟܝܬ ܡܬܩܠܒܢܐ ܕܟܝܬ ܐܢܛܝܦܛܘܣܝܣ. ܡܡܠܟܐ ܐܢܐ ܗܘܝܐ ܕܐܝܟܢܐ ܠܟܝ ܀

ܡܛܠ ܓܢܣܐ. ܡܬܒܥܐ ܕܡܛܠ ܡܢܐ ܥܠ ܓܢܣܐ ܡܠܠ ܩܕܡܝܬ. ܘܒܥܝܢ ܐܢܐ ܡܠܠ ܥܠ ܓܢܣܐ. ܘܡܠܠ ܐܝܟ ܓܢܣܐ ܡܠܠ. ܘܐܦ ܓܢܣܐ ܐܚܪܢܐ. ܡܠܠ ܥܠ ܓܢܣܐ ܠܡܩܕܡ: ܡܛܠ ܕܟܠ ܐܪܒܥ ܐܝܣܛܘܩܣܝܢ ܐܝܬܝܗܝܢ ܐܘܟܝܬ ܡܡܫܡܠܝܬܐ ܡܫܡܫܢܐ. ܐܘܣܝܐ ܘܓܢܣܐ. ܘܓܘܢܐ ܡܫܡܠܝܐ: ܒܡܢܝܢ ܡܬܒܪ ܓܢܣܐ. ܐܝܟܢܐ ܐܘܣܝܐ ܘܡܢܗ ܓܢܣܐ. ܘܓܘܢܐ ܘܡܢܗ ܡܫܡܠܝܐ. ܘܡܠܠ ܗܘ ܡܛܠ ܕܠܘܗܝ ܠܡܩܕܡ. ܘܒܥܝܢ ܐܢܐ.
ܗ̄. ܡܛܠ ܕܟܢܝܐ ܡܠܐ ܫܘܡܠܝܐ ܫܡܐ ܐܝܬܘܗܝ. ܡܫܟܚ ܠܗ ܡܬܚܡܐ ܐܢܐ ܕܫܘܡܠܝܐ |
| ܫܡܐ. ܘܐܣܬܪܝܬ ܡܢܗܐ ܗܘ ܕܠܘܬܗܘܢ ܢܬܘܗ. ܡܬܡܠܠ ܥܠ ܓܢܣܐ ܕܫܘܠܡܐ ܀ ܦ
ܐܝܬ ܠܘܬ ܓܢ̈ܣܐ ܚܡ̈ܫܐ ܕܦܠܓܝ. ܐܝܬܘܬܐ. ܐܝܟܢܝܘܬܐ. ܫܘܡܠܝܐ. ܡܘܡܐ. ܡܡܠܐܢܘܬܐ ܀

ܡܬܚܡܐ ܕܝܢ ܕܐܦܠܐ ܓܢܣܐ ܐܦܠܐ ܐܝܬܐ ܦܣܝܩܬܐ ܡܬܐܡܪ: ܗ̄: ܗܝ ܕܦܣܝܩܬܐ ܚܣܝܪ ܡܢ ܐܢܐ ܢܦܫܐ ܐܘ ܒܡܠܬܐ ܐܘ ܡܢܬܐ ܐܘ ܚܘܠܛܐ. ܗܘܐ ܚܘܠܛܐ ܦܠܓܐ: ܗ̄: ܕܠܗ ܚܣܝܪ ܐܢܐ܀ ܡܛܠ ܕܐܡܪ ܕܗܘܝܢ ܕܡܢ ܒܡ̈ܠܐ ܠܬܐܡܪܝ. ܟܠ ܗܝ ܐܡܪ ܕܡܬܚܡܐ: ܗ̄: ܠܡ̈ܠܐ܀ ܘܦܘܫܩܐ ܕܗܘܝܢ ܕܐܝܬ ܠܗܘܢ: ܐܡܪܐ ܐܝܟܢܐ. ܐܝܟ ܐܝܢܐ ܠܡܐܡܪ. ܡܬܐܡܪ ܘܦܘܫܩܐ ܠܗܝ ܗܝܢܘܢ ܬܠܬ ܐܢܐ ܐܣܬܝܗ܀

ܐܝܟܢ ܕܗܘܐ ܡܢܗ ܠܡܐ ܬܘܒ: ܗ̄: ܐܝܟ ܡܫܘܚܬܐ ܠܡܐ ܚܕ ܐܝܟܢ ܕܗܘܐ ܐܡܪ܀ ܐܘ ܠܡܐ ܚܕܪܐ: ܗ̄: ܐܝܟ ܡܫܘܚܬܐ ܠܡܐ ܡܫܘܚܬܐ܀

ܓܢܣܐ ܕܗܘܦܟܐ ܡܬܐܡܪ: ܡܢ ܐܝܟܢܐ ܕܡܢ ܚܕ: ܗ̄: ܐܝܟܢܐ ܕܚܕ ܠܡܐ ܡܫܘܚܬܐ. ܓܢܣܐ ܕܗܘܦܟܐ ܠܝܟܢܐ ܐܝܬܘܗ܀

ܦܘܪܫܐ ܕܡܩܕܡܘ ܕܠܒܪ: ܐܘ ܡܢ ܗܘ ܕܠܒܪ. ܐܘ ܡܢ ܕܡܟܐ ܗܝ ܕܒܗ: ܗ̄: ܦܘܪܫܐ ܕܡܩܕܡܘ ܕܠܒܪ ܐܝܟ ܓܢܣܐ ܦܢܝܐ ܠܗ. ܡܛܘܠ ܡܫܟܚ ܠܗ ܠܬܐܬܐ ܘܠܬܪܬܐ. ܡܛܠ ܕܐܟܚܕܐ ܕܡܫܡܠܝܐ ܡܢ ܐܟܚܕܐ: ܗܟܢܐ ܘܡܢ ܬܪܬܝܢ. ܘܐܟܚܕܐ ܕܡܫܬܡܥ ܐܝܟ ܟܠ ܐܝܟܐ ܕܡܫܡܥ ܠܗ: ܗܟܢܐ ܡܫܡܥ ܟܠ ܬܪܬܐ ܕܡܫܟܚܐ ܠܗ. ܬܘܒ ܕܝܢ ܡܛܠ [ܕ]ܡܬܩܪܝܢ ܗܠܝܢ ܬܪܬܝܢ ܟܡ̈ܝܐ ܟܡܝܐ ܠܚܕܪܐ. ܐܝܟ ܦܠܛܘܢ. ܘܬܪܬܐ ܦܠܛܘܢܘܣ܀

ܗܟܢܐ ܠܬܪܡܘܦܘܣ: ܗ̄: ܐܝܟ ܢܦܫܐ܀

ܠܗܘܢܘܣ ܕܝܢ ܡܢ ܗܘܢܘܣ: ܗ̄: ܐܝܟ ܕܡܢܟ܀ ܗܘܢܘܣ ܟܢܗ ܕܗܘܢܘܣ ܐܬܘܗܝ܀

ܕܦܪܐܘܣ ܡܢ ܬܐܪܐ: ܗ̄: ܡܢ ܐܬܪܐ ܡܢܟܐ܀

ܦܘܣ ܕܝܢ ܐܬܐܝܐ: ܗ̄: ܡܢ ܐܬܪܐ ܢܦܫܐ܀

ܕܡܢ ܒܬܪܗ ܒܡܫܬܡܥܬܐ ܡܬܢܣܒ. ܕܠܐ ܐܝܟ ܕܐܡܪ ܒܗܘ. ܕܐܦܠܐ ܠܝ ܒܥܐ ܐܢܐ ܕܐܡܪ ܡܛܠܬܗܘܢ ܕܝܢ ܒܥܢܝܢܐ ܡܬܥܒܕ ܐܢܐ. ܒܠܠ ܗܘ ܕܡܛܠ ܬܪܥܝܬܐ ܘܡܫܠܡܢܘܬܐ ܕܠܚܘܕܝܗܘܢ. ܘܐܝܟ ܗܘ ܕܐܡܪ. ܕܡܛܠ ܗܘܬ ܠܚܘܕܝܗ ܬܪܥܝܬܐ ܗܠܝܢ ܟܠ ܗܘܬ ܐܡܪ ܐܢܐ. ܒܪܡ ܟܕ ܐܠܐ ܠܗܘܢ: ܡܛܠ ܕܐܫܬܡܥܬ ܕܡܢ ܒܬܪܗ ܒܡܫܬܡܥܬܐ ܡܬܢܣܒ ܐܠܐ܀

ܕܐܝܟܘ ܡܢ ܕܡܫܡܫܝܢ: ܗ̄ܘ: ܡܫܬܡܥܐ ܐܝܟ ܘܠܘ ܠܐ ܡܫܬܡܥܐ. ܡܛܠ ܐܡܪ [ܗܘܐ] ܕܡܫܬܡܥܐ ܐܝܟ܀ ܐܘ ܕܝܠܝ ܒܡܫܡܫܢܘܬܐ ܒܠܚܘܕ ܡܫܬܡܥܬܐ ܡܫܡܫܝܢ: ܗ̄ܘ: ܗܘ ܕܒܡܫܬܡܥܬܐ ܡܫܡܫܝܢ ܥܢܝܢܐ. ܗܘ ܕܝܢ ܕ[ܒ]ܡܫܬܡܥܬܐ ܕܝܠܗ. ܐܝܟܢܐ ܕܐܬܡܫܡܫܘ ܐܡܪ ܗܘܐ ܕܒܡܫܡܫܢܘܬܐ ܡܫܬܡܥܬܐ ܐܝܟ ܦܬܓܡܐ ܘܐܦܐ܀ ܐܘ ܕܐܦ ܒܝ ܡܫܡܫܝܢ ܦܬܓܡܐ ܐܝܟܢܘܢ ܐܘ ܠܐ ܦܬܓܡܐ: ܗ̄ܘ: ܠܗ ܠܐ ܦܬܓܡܝܢ ܐܝܟ ܘܠܗ ܦܬܓܡܐ. ܡܛܠ ܕܦܬܓܡܐ ܒܝ ܡܬܡܠܠܝܢ: ܠܗܠܝܢ ܒܠܗ ܒܟܠ ܚܕܐ ܡܢ ܡܠܬܐ ܕܒܗܘܢ ܐܬܡܠܠܝܢ. ܦܬܓܡܐ ܕܝܢ ܒܠܗ ܒܟܠ ܚܕ ܡܢ ܐܪܥܐ ܕܒܗܘܢ ܡܬܡܠܠܝܢ ܐܬܡܠܠܘ. ܘܐܪܥܐ ܒܠܗ ܒܒܠܚܕ ܡܢ ܡܠܬܐ. ܒܝ ܠܐ ܦܬܓܡ ܡܢܝܢ ܚܕ ܒܗܘܢ. ܠܗ ܐܝܟ ܡܠܬܐ ܐܘ ܢܩܫܬܐ. ܐܠܐ ܠܐ ܦܬܓܡ ܡܢܝܢ ܠܚܘܕܝܐ ܘܡܬܡܠܠ ܐܘܟܝܐ ܕܐܝܬܝܗ ܒܗܘܢ ܒܡܫܡܫܢܘܬܐ܆ ܐܫܡܫܘ ܐܡܪ ܗܘܐ ܕܦܬܓܡܐ ܐܝܟ ܘܠܗ ܠܐ ܦܬܓܡ܀ ܕܝܠܝ ܐܦ ܦܬܓܡܐ ܐܬܬܚܝܬ: ܐܘ ܒܡܬܦܬܓܡܢܘܬܐ ܘܠܗܘܬ ܗܠܝܢ܆ ܐܝܟ ܠܡܦܝܐ. ܕܦܬܓܡܐ ܘܐܪܥܐ ܠܚܠܬܐ ܡܬܐܡܪܝܢ ܐܘ ܡܢܡ ܡܠܬܐ. ܐܝܟ ܦܬܓܡܗ ܕܐܠܗܐ ܥܠ ܒܪܝܬܗ. ܘܒܢܬܗܘܢ ܠܡܫܠܡܘܬܐ ܐܠܗܝܬܐ ܠܒܢܐ܆ ܐܘ ܒܡܠܬܐ. ܐܝܟ ܗܘܢ ܡܠܬܐ ܘܒܢܬܗܘܢ ܠܡܫܠܡܘܬܐ ܒܢܝܢܐ ܠܒܢܐ܆ ܐܘ ܒܡܠܬ ܡܠܬܐ ܐܝܟ ܦܬܓܡܐ ܕܐܝܬ ܕܠܚܘܕܝܗܘܢ ܘܒܢܬܗܘܢ ܠܡܫܠܡܘܬܐ ܠܒܢܐ܆ ܡܛܠ ܐܢܫܬܐ ܕܐܝܟ ܗܘܐ܆ ܛܒܐ | ܕܒܪܝܬܐ ܕܛܒܬܗ ܒܗ ܛܒܐ ܡܠܬܐ ܕܡܪܢܐ. ܘܐܝܟ ܐܢܫܝܢ ܐܡܪ ܘܢܦܫ ܐܝܟ ܒܗܘܢ ܛܒܐ ܒܗܘܢܗ. ܘܡܢ ܗܪܟܐ ܡܫܡܫܝܢ ܠܡܐܡܪ. ܕܝܢ ܡܠܬܐ ܐܝܟ ܗܘ ܛܒܐ ܕܒܪܝܬܐ. ܘܒܡܠܬܐ ܐܝܟ ܗܢܘܢ ܛܒܐ ܕܡܪܢܐ. ܘܒܗܢ ܡܠܬܐ ܐܝܟ ܗܢܘܢ ܕܐܝܬ ܒܗܘܢܗ ܕܗܘ ܒܪܢܫܐ. ܕܝܢ ܒܗܘ ܕܐܡܪ ܡܬܦܬܓܡܢܐ: ܗܘܝܢ ܬܪܝܢ ܐܢܫܐ ܕܕܝܢ ܡܠܬܐ ܘܒܗܘ ܡܠܬܐ ܥܒܕܐ. ܘܒܗܘ ܕܒܡܬܦܬܓܡܢܘܬܐ ܐܝܬܗ ܒܡܫܡܫܢܘܬܐ: ܒܗܘ ܐܢܐ ܕܒܡܠܬܐ ܥܒܕܐ. ܗܘ ܛܒܐ ܕܐܡܪ. ܘܒܗܕܐ ܗܘܝܢ. ܡܫܡܫܝܢ ܐܝܟ ܕܐܬܬܐ. ܐܝܬܗ ܒܪܝܬܐ. ܒܐܪܥܐ. ܡܢ ܒܗܘܢ ܗܘܝܢ ܐܡܪ ܕܡܫܬܐܠܐ܆ ܡܛܠ ܕܒܢܝܢܐ ܦܪܘܫܘܬܐ ܐܝܬܗ ܡܬܒܬܪܢܘܬܐ ܕܚܘܕܝܗܘܢ. ܘܡܬܐܡܪ ܕܡܫܡܫܢܐ ܥܠ ܒܢܝܢܐ ܡܬܢܣܒ. ܘܗܘ ܐܝܟܢܐ ܕܡܢ ܒܬܪܗ ܒܡܫܬܡܥܬܐ ܡܬܢܣܒ. ܘܐܝܟ ܗܟܢ ܒܡܫܬܡܥܘ܀

ܕܐܡܪܐ ܕܝܢ ܡܛܠܬܗܘܢ: ܘܕܦܢܝܢ ܕܡܫܡܫܝܢ ܡܫܡܫܝܢ: ܗ̄ܘ: ܗܘܐ ܐܡܪ. ܕܐܡܪܐ ܡܫܡܫܝܢ ܗܘܘ ܡܛܠ ܦܬܓܡܐ. ܘܐܪܥܐ. ܘܡܫܡܫܢܐ. ܘܒܢܬܐ. ܘܦܬܓܡܐ. ܦܬܓܡܝܢܐ

ܗܘܝܢ ܒܡܪܕܘܬܐ ܕܡܫܝ̈ܚܝܐ ܡܫܠܡܝܢ܀ ܐܝܟ ܠܘܬ ܡܬܒܥܐ: ܡܛܠ ܕܠܐܪܥܐ
ܡܫܠܡܝܢ ܒܡܪܕܘܬܐ ܕܡܫܝ̈ܚܝܐ܀ ܕܠܟܝܐ ܡܬܒܥܐ: ܡܛܠ ܕܒܠܚܘܕܝ ܡܢܗܘܢ
ܕܒܠܒܐ ܡܬܡܠܐ ܘܠܐ ܡܬܐܡܪܐ ܒܦܘܡܐ܀ ܓܒܝܐ ܡܬܒܥܐ ܡܛܠ ܕܟܕ ܒܡܫ̈ܬ
ܗܘ̈ܝܢ: ܗܠܝܢ ܠܡܐ ܕܡܬܦܪ ܡܢ ܐܘܡܢܐ ܓܒ̈ܝܐ ܐܝܟ܀ ܡܢܐ ܠܓܘܢܝܐ ܩܢܝܢ
ܠܡܫܠܡܢܐ: ܟܕ ܡܢܗ ܠܓܘܢܝܐ. ܡܛܠ ܕܓܘܢܝܐ ܗܘܐ ܡܢ ܡܫ̄ܝܚܐ. ܘܡܫܠܡܢܐ
ܡܢ ܐܘܡܐ. ܘܐܡܪ ܠܐܘܡܐ ܟܕ ܡܫܠܡܢܐ ܘܓܘܢܝܐ ܒܗܘܢ ܕܐܡܪ ܡܢܐ ܕܝܢ ܐܘܡܐ. ܗܘ
ܕܐܡܪ ܠܒܠܚܘܕ ܡܢܗܘܢ ܡܢܐ ܡܢܐ: ܡܛܠ ܕܗܘܝܢ ܠܒܠܚܘܕ ܡܢܗܘܢ ܦܘܪܫܢܐ ܕܡܠܟܐ
| ܢܚܬ. ܡܢܐ ܠܒܠܚܘܕ ܩܢܝܢ ܠܓܒܝܐ. ܡܛܠ ܕܡܬܦܫܩܐ ܟܠ ܗܘ | ܕܕܡܠܟܐ ܗܘܐ܀

ܟܕ ܫܡܥܬܐ ܕܡܢܗ ܠܐܘܪܐ ܕܗܠܝܢ: ܗ̄ܘ: ܠܟܠܐ ܐܡܪ ܐܟܪܙܐ. ܘܗܘܢܐ ܐܡܪ
ܫܡܥܬܐ. ܠܗ ܠܗܘ ܟܕ ܠܗܘ ܦܪܐ ܐܟܪܙܐ ܘܫܡܥܬܐ. ܐܠܐ ܐܟܪܙܐ ܐܦܪ: ܟܕ ܚܙܐ
ܒܒܢ̈ܝ ܩܠܐ. ܘܫܡܥܬܐ ܠܐܘܪܐ ܕܠܗܘܢ. ܘܡܬܐܡܪܐ ܠܘܬ ܡܢܬܐܪܘ ܕܫܡܗܝܢ܀
ܡܢܐ ܠܡܘܡܐ ܩܢܝܢ ܡܫܠܡܐ. ܡܛܠ ܕܢܬܘܗ ܟܠܐ ܠܐܘܡܐ ܕܗܠܝܢ ܒܒܢ̈ܝ ܩܠܐ ܐܡ̄ܘ.
ܘܟܠܐ ܗܘ ܠܐ ܐܬܐ ܒܡܫܡܐ. ܠܗ ܩܢܝܢ ܡܫܠܡܝܢ ܐܝܟ ܠܚܘܫܐ. ܠܡܟܠܐ ܘܟܠܐ
ܡܟܠܐ ܘܡܫܡܘܬܐ ܘܟܠܐ ܡܫܡܐ. ܘܕܥܪܒܐ. ܡܫܡܘܐ ܐܝܟ ܒܪ̈ܟܐ ܘܡܢܗܦ ܦܪܐ
ܠܒܪ̈ܢܫܐ ܠܫܡܐ ܘܡܫܦܪܐ. ܘܡܫܦܪܐ ܠܐܬܒܐ ܐܣܛܘܟܣܐ ܘܒܠܚܘܕ ܡܢ ܐܣܛܘܟܣ̈ܐ
ܠܗܘܝܐ ܘܠܐܪܥܐ܀

ܟܕ ܡܫܡܠܝܘܬܐ ܕܒܫ̈ܡܝܢܐ ܠܗ ܚܙܝ ܐܢܐ: ܗ̄ܘ: ܡܫܡܠܝܘܬܐ ܐܡܪ ܘܠܗ
ܒܟܠܐ. ܡܛܠ ܕܐܝܬܝܗ ܒܟܠܐ ܟܠܐ ܒܗܘܝܐ ܡܫܬܪܐ ܡܫܡܠܐ. ܡܫܡܠܝܘܬܐ ܕܝܢ
ܦܫܝܛܐ. ܗܘ ܕܐܡܪ ܐܝܟ ܒܫܘܠܡܗ ܗܘ ܟܠ ܕܡܫܬܡܠܝܢ ܠܗ. ܗܘ ܕܐܡܪ
ܕܠܝܢ ܫܘ ܕܐܝܟ ܠܗܘܢ ܐܝܟ ܕܡܫܬܪܝܢ ܒܪ̈ܟܬܐ ܕܒܠܒܐ ܐܬܒܪܘ ܗܘ ܡܠܬܐ܀
ܒܦܫܝܛܘܬܐ ܕܝܢ ܐܡܪ. ܟܕ ܠܒܪ ܡܢ ܠܐ ܡܫܡܠܝܘܬܐ ܘܦܫܝܛܘܬܐ ܕܗܘܐ ܡܢ
ܡܫܚܘܬܐ ܕܦܫܝܛܘܬ. ܡܢ ܐܪ̈ܒܥ ܓܒ̈ܝܢ ܕܐܝܟ ܠܗܘ ܠܗܘܢ ܕܦܠܓ ܕܡܬܐܡܠܐ. ܡܢ
ܡܫܚܘܬܐ ܕܩܠܐ ܘܡܢ ܒܪܢܫܘܬܐ. ܘܗܠܝܢ ܬܪ̈ܝܢ ܒܒܫܘܬܐ. ܠܝ ܐܝܬ ܥܡܪܐ ܕܡܫܝܚ
ܟܠ ܩܠܐ ܘܦܫܝܛ ܗܘ ܕܦܠܓ: ܡܫܡܫܝܢ ܠܡܫܡܠܐ. ܘܠܝ ܡܫܝܚ ܠܐ ܐܠܐ ܟܠ
ܕܒܗܘܬܐ ܘܡܫܡܫܝܢ ܩܠܐ ܡܫܡܫܝܢ ܡܫܡܠܐ܀ ܗܘܝܐ ܡܢ ܒܪܢܫܘܬܐ ܕܦܫܝܛܘܬ.
ܘܡܢ ܒܡܫܡܐ ܕܡܩܒܠܐ ܕܠܒܪ ܡܢ ܦܠܓܐ. ܘܗܠܝܢ ܬܪ̈ܝܢ ܒܐܝܬܘܬܐ܀

ܠܗܠܝܢ ܕܝܢ ܕܐܡܪ ܦܫܝ̈ܛܝܢ ܡܫܡܫܝܢ ܚܙܐ ܐܢܐ܀ ܗܘ ܕܐܦܪ ܕܚܙܐ ܐܢܐ: ܡܫܡܫܝܢ
ܐܝܟ ܘܐܦܪ: ܕܚܙܐ ܐܢܐ ܐܝܬ ܐܫܡܥ ܘܠܐ ܥܒܪ. ܘܐܡܪܝܢ. ܕܟܕ ܡܬܚܙܝܢ ܠܗܘܢ ܠܬܪܥܝܗ
ܘܓܒܪܐ ܐܡܪ ܚܙܐ ܐܢܐ: ܘܠܗ ܐܝܟ ܠܬܪܥܬܐ ܕܦܠܩܝܬܐ܀

ܡܛܠ ܓܒ̈ܝܐ ܘܟܠܐ ܘܐܪܥܐ: ܗ̄ܘ: ܙܘܥ ܠܥܠܡܐ. ܕܡܛܠ ܡܢܐ ܟܠ ܓܒ̈ܝܐ
ܡܢ | ܘܐܪܥܐ ܡܫܠܡ ܡܢ ܗܠܝܢ | ܠܗ ܒܒܢ̈ܝ ܩܠܐ ܐܚ̈ܝܢܐ. ܘܐܡܪܝܢ ܕܡܛܠ ܕܟܠ
ܗܠܝܢ ܒܒܢ̈ܝ ܩܠܐ ܐܝܬ ܗܘܐ ܚܙܝܐ ܒܗ ܦܠܩܝܬܐ. ܠܘܬ ܕܝܢ ܕܐܬܡܠܘܗܝ ܡܢ ܟܠܐ.

ܐܝܬܘܬܐ ܠܡܡܪܢܘܬܐ ܚܝܘܒܐ ܐܘ ܐܝܣܛܘܐܣܘܣ ܐܘܣܝܐ ܡܫܡܠܝܐ. ܘܗܘ ܕܐܝܬܘܬܐ ܠܡܡܪܢܘܬܐ ܚܝܘܒܐ. ܐܘ ܐܝܬܝܗ ܩܝܡ ܐܪܥܐ ܘܒܝܬܐ ܠܓܢܣܐ. ܐܘ ܐܝܬܝܗ [ܩܝܡ] ܩܢܘܡܐ ܘܚܝܘܒܐ ܠܐܪܥܐ. ܘܗܘ ܕܐܝܣܛܘܐܣܐ ܐܘܣܝܐ ܡܫܡܠܝܐ ܒܝܬܐ ܠܡܫܟܢܘܬܐ. ܘܡܢ ܗܕܐ ܐܬܐܡܪ ܥܠܝܗ ܒܢܝܗ ܩܠܐ. ܘܗܘ ܓܒܫܬܐ. ܐܘ ܠܒܝ ܐܪܥܐ ܥܡܝܩܐ ܘܒܝܬܐ ܓܢܣܐ: ܐܘ ܠܐܪܥܐ ܡܓܢܬܐ | ܘܒܝܬܐ ܠܓܢܣܐ. ܘܡܢ ܗܕܐ ܐܬܐܡܪ ܫܡܥ ܒܢܝܗ ܩܠܐ. ܗܢܐ ܐܝܬܘܗܝ ܢܦܫܗ. ܫܡܫܘܬܐ. ܫܡܫ ܠܟܠܗ ܦܠܚܘܬܐ ܘܐܬܪܐܝܬ ܠܘܬ ܐܪܥܐ ܡܬܐܬܪܐ ܕܦܠܚܝ. ܐܘܟܝܬ ܦܘܪܫܐ ܕܐܝܬܘܗܝ. ܡܫܬܡܫܢܘܬܐ. ܘܡܫܡܫܢܘܬܐ. ܡܫܡܫܢܘܬܐ. ܘܗܘ ܕܢܦܫܐ ܫܪܝܐ. ܦܓܪܐ ܕܠܗ ܕܐܬܡܪ ܩܝܡ ܒܠܗ ܦܠܚܘܬܐ. ܥܠܬܐ ܕܪܘܚܐ. ܢܦܫ ܐܫܟܚܢ ܗ̄ ܥܠܬܐ ܡܢ ܡܢܝܢܐ ܕܡܬܐܪܐ. ܐܒܪܐ ܕܝܢ ܒܒܢܝ ܕܢܦܩ ܠܦܘܠܚܢ: ܡܫܡܫ ܠܗ ܡܢ ܡܢܝܢܐ ܕܡܬܐܪܐ. ܘܡܕܢܚ ܠܗ ܫܠܡܐ. ܐܘ ܠܐܘܡܢܘܬܗ ܦܘܐܣܬܐ. ܒܝ ܫܠܡܝܐ ܘܦܘܬܝܬܐ ܡܓܢܬܐ ܐܬܐ.. ܦܓܪܐ ܕܒܫܩܠܐ. ܡܬܦܠܓ ܠܠܒܐ. ܘܒܗܘ ܩܝܡܐ ܢܦܫܐ ܕܒܠܒܐ ܡܢ ܗܢܘܢ ܒܢܝܗ ܩܠܐ. ܕܐܬܝܢ ܕܝܢ ܫܘܬܦܘܬܐ ܕܫܩܠ ܒܗܘܢ ܫܩܠ. ܘܒܗܘ ܕܐܬܐ. ܫܘܬܦܘܬܐ ܕܫܘܐ ܒܗܘܢ ܚܕܐ ܘܒܝܬܐ ܒܟܠܗ ܡܬܐܪܘܓܬܐ. ܕܡܠܗ ܐܝܬܘܗܝ. ܕܦܪܘܦܪܘܣܘܢ ܚܕܐ ܡܢ ܫܡܫܐ ܕܡܬܐܪܐ: ܘܡܢ ܗܘ ܕܐܝܬܝܗ ܡܥܘܕܢ ܠܟܠܗܘܢ. ܟܠ ܟܕ ܡܢ ܠܬܐ ܡܬܚܙܝܐ ܕܗܢܘ ܐܝܬܘܗܝ ܐܘ ܡܢ ܫܡܫܐ ܕܡܬܐܪܐ. ܐܘ ܡܢ ܗܘ ܕܗܘ ܡܬܥܒܕ ܠܗ. ܐܘ ܡܢ ܗܘ ܕܐܝܬܝܗ ܡܥܘܕܢ ܠܟܠܗܘܢ. ܡܫܠܡ ܕܝܢ ܗܢܐ ܟܕ ܟܕ ܘܡܬܓܠܝܢ ܠܐܢܫ ܡܫܠܡܢܘܬܐ. ܟܠ ܕܡܬܓܠܐ ܡܫܠܡܢܘܬܐ ܦܠܦ ܘܠܗ ܟܠ ܕܡܬܪܐ܀ ܡܛܠ ܕܐܝܬܘܗܝ ܐܠܗܐ ܐܘ̄ ܒܪܢܫܘܬܐ: ܙܒܢ ܠܥܒܕܐ. ܕܡܛܠ ܐܝܟ ܥܠܬܐ ܗܘ. ܡܛܠ ܕܒܝ ܒܪܢܫܘܬܗܘܢ ܕܐܘܒܕ ܠܟܠܗ ܐܒܠܐ ܕܚܛܝ. ܟܠ ܗܘ ܐܡܪ ܠܗ. ܡܛܠ ܕܐܝܬܘܗܝ ܐܠܗܐ. ܘܕܡܪܝܐ. ܡܢ ܠܗܘ ܕܐܝܬܘܗܝ ܩܝܡ ܐܠܗܐ ܒܝ ܡܫܘܐ ܠܓܘܢܐ. ܡܛܠ ܕܗܘ ܕܐܝܬܘܗܝ ܓܘܢܐ ܗܘ ܕܢܦܠ ܠܠܠܐ ܗܘܦܟܘܢ. ܠܐܢܫܝܐ ܘܠܡܫܝܚܐ. ܘܟܠܐ ܡܡܫܝܚܐ. ܡܛܠ ܕܠܡܫܝܚ ܢܦܫܝ ܠܗ ܗܘܝܐ ܠܠܐ ܗܘܦܟܘܢ. ܐܝܬܘܗܝ ܠܒܪܢܫܐ | ܐܢܫܐ ܕܢܫܡܫ ܐܐܪ. ܡܪܝܐ ܕܗܘܐ ܩܝܡܐ. ܘܠܐ ܡܫܬܢܐ ܕܢܦܫܗ. ܐܠܗܐ ܐܡܪ ܒܝ ܚܙܩ ܒܒܢܝܗ ܩܠܐ. ܕܒܠܒܘܫ ܠܐ ܡܪܝܐ ܕܐܬܐ ܦܠܚܘܬܐ. ܗܘ ܕܐܡܪ ܐܘ̄ ܡܪܢܐ ܐܝܬܘܗܝ ܡܛܠ ܕܫܡܫ ܐܝܟ ܦܪܨܘܦܘܢ ܐܘܟܝܬ ܡܩܠܬܐ ܕܫܡܐ. ܬܐܘܡܬܐ ܐܝܟ ܒܪܢܫܐ. ܓܫܡܢܐ ܐܝܟ ܗܘ ܕܒܪܢܫܐ. ܠܠܢܫܬܐ ܐܝܟ ܗܘ ܕܒܒܪܢܫܐ. ܢܘܗܪ̈ ܐܝܟ ܗܘ ܕܠܒܪܢܫܐ. ܡܪܢܐ [ܐܝܟ ܗܘ] ܕܐܘ̄ ܒܪܢܫܐ. ܐܘ ܗܘ ܕܐܡܪ ܐܝܟ ܗܘ ܕܦܠܚܘ ܘܫܡܠܘ. ܘܒܪܢܫܘܬܗܘܢ ܕܗܘܒܐ ܡܬܦܫܩ. ܒܪܫܡܘܢ ܢܘܗܪ ܕܗܘܒܐ ܡܬܐܪܐ. ܘܒܡܠܦܢܘܬܐ ܕܡܓܢܘܢܗܘܢ ܗ̄ ܐܡܪܐ ܐܝܬܝܗ ܫܡܫ ܠܟܐܢܐ ܒܠܒܗ ܦܠܚܘܬܐ. ܘܡܬܐܪܐ ܠܟܐܢܐ ܡܓܢܝܢܘܢ. ܘܓܒܪܐ ܦ̄ ܡܬܒܥܐ: ܡܛܠ ܕܗܢܘܢ ܒܡܫܐ ܦܓܢ ܓܒܪܐ ܓܢܣܘܢ ܓܒܪܘܢ ܐܝܟ܀ ܫܡܫܬܐ ܕܝܢ ܡܬܒܥܐ: ܡܛܠ ܕܐܦ

ܦܘܪܫܢܐ. ܠܡܕܒܪܢܘܬܐ ܓܘܢܝܐ. ܘܠܡܕܒܪܢܘܬܐ ܝܚܝܕܝܐ. ܘܠܡܕܒܪܢܘܬܐ ܝܚܝܕ ܝܚܝܕܝܐ܀ ܓܘܢܝܐ ܐܝܟܢܐ ܐܝܟ ܡܕܒܪܢܘܬܐ ܕܟܠܗ ܥܠܡܐ. ܘܝܚܝܕܝܐ ܐܝܟ ܕܒܝܬ ܐܢܫ ܠܒܝܬܗ. ܘܝܚܝܕ ܝܚܝܕܝܐ. ܐܝܟ ܕܒܝܬ ܐܢܫ ܡܕܒܪܘ ܒܡܠܟܐ ܢܦܫܗ܀

ܦܪܩܐ ܬܪܝܢܐ: ܡܛܠ ܓܢܣܐ܀

ܡܣ ܓܢܣܐ ܕܝܢ ܐܡܪܝܢ. ܗܘ ܡܐ ܕܡܬܐܡܪ ܥܠ ܣܓܝܐܐ ܕܡܫܚܠܦܝܢ ܡܢ ܚܕܕܐ ܒܐܕܫܐ. ܡܛܠܕܐܝܬ ܓܝܪ ܕܡܬܐܡܪ ܥܠ ܣܓܝܐܐ ܡܛܠ ܕܓܢܣܐ ܚܕ ܡܐ ܐܡܪܝܢ ܕܪ̈ܒܐ ܣܓܝܐܐ ܐܚܪ̈ܢܐ ܕܚܝܘܬܐ. ܘܐܝܬܘܗܝ ܓܢܣܐ. ܘܣܓܝ ܒܗ ܒܢܝܐ ܘܡܬܬܣܡܐ ܘܣܡܝ: ܡܢ [ܦܪܨܘܦܐ ܕ]ܐܢܫܐ ܕܚܝܘܬܐ. ܕܦܪܫܝܢ ܒܐܕܫܐ ܘܡܬܦܪܫܝܢ: ܘܗܢܘܢ ܒܟܠܗܘܢ ܒܐܕܫܐ. ܘܗܘ ܕܦܪܫܝܢ ܡܢ ܚܕܕܐ ܒܐܕܫܐ ܡܛܠ ܕ[ܒܢܝܐ] ܘܬܘܪܐ ܘܡܬܬܣܡܐ ܐܢܫܐ ܐܝܟ ܕܚܝܘܬܐ ܘܦܪܫ ܬܘܪܐ ܡܢ ܣܘܣܝܐ. ܘܣܘܣܝܐ ܡܢ ܒܢܝܐ ܒܐܕܫܘܬܐ ܡܢ ܟܠܗ ܒܐܕܫܐ܀

ܦܪܩܐ ܬܠܝܬܝܐ: ܡܛܠ ܐܕܫܐ܀

ܐܕܫܐ ܐܡܪܝܢ. ܗܘ ܡܐ ܕܡܬܐܡܪ ܥܠ ܣܓܝܐܐ ܕܦܪܫܝܢ ܡܢ ܚܕܕܐ ܒܡܢܝܢܐ ܡܢܝܢܐ. ܗ̄ܘ [ܐܝܟ] ܦܛܪܘܣ ܡܢ ܦܘܠܘܣ ܘܝܘܚܢܢ ܡܢ ܡܫܝܚ | ܘܗܕܐ ܦܪܨܘܦܗ ܒܡܢܝܢܐ ܐܡܪܝܢ. ܡܛܠ ܓܝܪ ܕܡܬܐܡܪ ܥܠ ܣܓܝܐܐ. ܡܛܠ ܕܒܢܝܢܐ ܐܡܪܝܢ ܕܟܠܗܘܢ ܡܢܝܢܐ ܕܐܢ̈ܫܐ. ܘܗܘ ܕܦܪܫܝܢ ܡܢ ܚܕܕܐ ܒܡܢܝܢܐ ܡܢܝܢܐ. ܐܝܟ ܦܘܠܘܣ ܘܝܘܚܢܢ ܕܒܡܢܝܢܐ ܦܪܫܝܢ ܡܢ ܚܕܕܐ ܘܟܠܗ ܒܐܕܫܘܬܐ܀ ܘܗܘ ܕܒܡܢܝܢܐ ܗܘܐ ܦܪܨܘܦܐ. ܡܛܠ ܕܐܦ ܗܘ ܒܡܢܝܢܐ ܦܪܫ. ܐܝܟ ܓܢܣܐ ܘܟܠܗ ܒܐܕܫܘܬܐ܀

ܢܝ: ܢܘܗܪܐ ܕܐܝܣܓܘܓܝ ܕܒܟܬܒ ܠܡܠܦܢܐ ܐܝܟ ܦܘܪܫܢܐ. ܗܘ ܕܠܐ ܡܬܟܬܒ ܚܕܐ ܕܟܠܗ. ܚܒܝܫ ܕܝܢ ܒܐܪܒܥܐ ܦ̈ܢܝܢ ܕܒܟܠܗܘܢ ܒܐܝܬܝܐ܀

ܥܪ ܢܘܗܪܐ ܕܐܝܣܓܘܓܝ. ܚܕܐ ܡܠ̈ܬܐ ܡܬܟܬܒܢ ܠܟ ܩܕܡ ܟܠ ܟܬܒܐ. ܢܛܐ. ܢܛܘܪܬܐ. ܓܢܣܐ. ܟܠܐ ܕܐܕܫܐ. ܦܘܪܫܐ ܕܠܡܠܬܐ. ܕܗܘܝ ܐܝܬܝܗܘܢ ܒܟܬܒܐ ܘܠܐܝܬ ܓܒܝܐ ܠܢܦܫ. ܢܛܘܪ ܕܟܬܒܐ ܗܢܐ ܐܝܬܝܗܘܢ: ܕܢܠܦ ܠܟ ܡܛܠ ܟܠܗ ܡ̈ܠܐ ܦܝܠܣܘܦܝܐ. ܐܝܟܢ ܥܠ ܟܠܐ ܕܒܗܘܢ ܐܝܟ ܕܓܒܝܬܐ ܡܬܟܬܒܢ. ܐܘ ܒܓܢܣܐ. ܐܘ ܒܐܕܫܐ. ܐܘ ܒܦܘܪܫܢܐ. ܐܘ ܒܕܝܠܝܬܐ. ܠܝܘܬܐ ܕܝܢ ܕܟܠܐ ܗܕܐ ܐܝܬܝܗܝ ܢܛܘܪ: ܡܠܟܝܢ ܡܢ ܗܢܐ ܦܘܪܫܐ. ܟܠ ܒܪܢܫܐ ܐܘ ܡܬܩܕܡ ܡܩܕܡ ܐܘ ܠܐ ܡܬܩܕܡ. ܗܘܝ ܕܡܬܩܕܡ. ܐܘ ܓܘܢܝܐ ܐܝܟܢܐ ܒܡܠܟܝܬܐ. ܐܘ ܡܬܡܠܟܝܐ. ܗܘܝ ܒܡܠܟܝܬܐ. ܐܘ ܐܝܟܢܝܬܐ. ܐܘ ܗܘ. ܐܘ ܕܝܠܝܬܐ ܗܘ. ܗܘܝ ܐܝܟܢܝܬܐ. ܐܘ

ܣܒܡ ܥܠ ܡܕܡ ܚܕܐ ܢܗܘܐ. ܘܐܚܪܬܐ ܡܦܪܫܐ ܕܒܗ ܚܙܝ ܕܟܠܗܘܢ ܗܘܝܐ. ܕܡܢܐ ܕܝܢ ܗܘ ܦܠܣܘܦܘܬܐ ܠܐܠܗܘܬܐ. ܡܛܠ ܕܐܦ ܗܘ ܠܐܬܝ ܚܝܠܐ ܡܢܐ. ܚܕ ܚܕܐ ܕܗܘܝܐ ܘܐܚܪܬܐ ܕܠܡܦܪܫܘ ܥܠ ܡܘܢܝ ܡܡܪܬܐ ܐܠܝܢ ܕܡܢܝܢ ܠܗ. ܗܝ ܕܝܢ ܕܐܝܟ ܡܪܝܐ ܕܢܐܕܥܘܢ ܒܗ ܒܢܝܢܫܐ: ܒܣܘܐ ܕܠܗ ܒܠܚܘܕ ܡܪܝܐ ܕܢܐܕܥܘܢ ܒܢܝܢܫܐ ܠܐܠܗܐ: ܗܘ ܕܡܥܠܠ ܡܢ ܟܠ ܕܡܘܬܐ. ܐܠܐ ܦܘܫܩܐܝܬ ܘܒܗܘܢܝܐܝܬ. ܐܝܟ ܕܡܠܐ ܕܦܘܡܐ. ܘܐܟܡܐ ܕܢܘܡܘܣ ܠܣܟܠܐ ܕܢܐܕܥܘܢ ܒܒܨܝܪܘܬܗܘܢ܀

ܚܘܫܒܐ ܣܡܝܐ ܠܠܗ ܕܦܠܣܘܦܘܬܐ ܐܡܐ ܕܟܠܗܘܢ ܐܘܡܢܘܬܐ܀ ܦܠܣܘܦܘܬܐ ܐܝܬܝܗ ܐܘܡܢܘܬ ܐܘܡܢܘܬܐ: ܘܚܟܡܬܐ ܡܚܟܡܬܐ ܕܟܠܗܘܢ ܚܟܡ̈ܬܐ. ܐܘܡܢܘܬ ܐܘܡܢܘܬܐ ܐܘܟܝܬ ܡܬܚܫܒܐ. ܡܛܠ ܕܐܡܐ ܐܝܬܝܗ ܘܥܠܬܐ ܕܟܠܗܘܢ ܝܕ̈ܥܐ ܘܐܘܡܢܘ̈ܬܐ. ܘܕܟܠܗܘܢ ܡܢܗ ܢܣܒܝܢ ܐܝܟ ܢܘܗܪܐ ܡܢ ܫܡܫܐ. ܐܣܛܘܐ ܓܝܪ ܡܢܗ ܫܩܠܐ ܐܪܒܥ ܐܣܛܘܟܣܐ. ܢܘܪܐ ܘܡܝܐ ܘܥܦܪܐ. ܘܚܡܫܐ: ܡܣܡܛܢ ܕܟܠܗܘܢ ܦܓܪܐ ܐܢܫܐ܀ ܘܡܢܗܝܢ ܗܘܝܐ ܫܡܠܝܐ ܢܦܫܐ ܘܡܢܛܪܐ ܘܡܛܘܣܐ: ܘܐܘܡܢܘܬܐ ܟܠܗܘܢ ܕܢܗܝܪܘܢ ܘܦܪܟܐ ܕܐܘܡܢܘܬܐ ܐܚܪܢܐ܀ ܘܐܬܛܪܘܢܘܗ. ܡܢܗ ܫܩܠܐ ܡܪܝܡܐ ܕܢܘܗܪܐ ܘܐܘܟܝܢܘܗܝ܀ ܐܦ ܓܝܪ ܐܝܟܐ ܐܦܠܛܘܢ ܘܐܪܣܛܘ ܘܡܚܪ. ܡܬܚܫܒܢ ܠܪܟܒܐ ܐܘܡܢܘܬܐ ܘܚܟܡܘܬܐ. ܐܠܐ ܕܡܢܐ ܐܝܬܘܗܝ ܒܟܠ ܕܟܠܚܕ ܚܕ ܡܢܗܘܢ: ܘܡܢ ܐܝܟܐ ܗܘܐ ܫܟܠܘܗ̇ ܠܐ ܝܕܥܝܢ. ܘܠܗ ܕܠܟܠܗܘܢ ܐܝܬܝܗ ܗܘܐ ܕܢܣܒܝܢ ܦܬܓܡ ܒܪܘܚܐ. ܒܗ ܢܫܬܠܚܘܢ ܕܒܗܘܢ ܦܠܣܘܦܐ. ܡܛܠ ܕܠܗ ܗܘܝܢ ܐܝܬܝܗܘܢ ܗܘܘ ܡܬܒܥܝܢ ܕܢܠܦܘܢ܀ ܗܕܐ ܐܦ ܡܬܝܕܥܐ. ܐܦ ܡܬܚܫܒ | ܒܪܘܚܐ ܕܢܒܝܘܬܐ ܘܫܘܡܠܝ ܕܢܘܗܪܐ. ܐܠܐ ܕܡܢܐ ܐܝܬܘܗܝ ܒܟܠ ܕܒܟܠ ܘܕܢܡܘܣܐ. ܘܕܝܢ ܚܕ ܡܢ ܒܡܫܒܚܐ ܠܐ ܢܦܠ. ܗܕܐ ܓܝܪ ܕܦܠܣܘܦܐ ܒܠܚܘܕ ܐܝܬܝܗ̇ ܠܡܒܥܐ. ܡܛܠ ܕܗܘ ܐܫܟܚܬ ܐܚܝ ܠܗ. ܘܠܗ ܒܠܚܘܕ ܗܠܝܢ ܐܘܡܢܘܬܐ ܡܫܡܫܢܝܬܐ ܡܢܗ ܢܣܒܝ ܡܬܬܥܝܪܢ. ܐܠܐ ܐܦ ܗܠܝܢ ܦܠܘܚܬܐ. ܐܪܕܝܠܐ ܓܝܪ ܡܢܗ ܫܩܠܐ ܒܢܝܢܐ ܘܦܬܚܐ. ܘܢܓܪܐ ܣܦܝܐ ܘܐܦܪܘܬܐ ܘܡܫܘܚܬܐ ܘܒܟܠܗܘܢ ܡܛܠ ܕܗܝ ܐܝܬܝܗ ܡܫܟܚܢܝܬܐ ܕܟܠܗܘܢ ܐܘܡܢܘܬܐ. ܥܠ ܗܕܐ ܠܚܟܝܡܐ ܐܘܡܢܘܬ ܐܘܡܢܘܬܐ ܘܚܟܡܬ ܚܟܡܬܐ. ܒܗ ܡܬܕܒܪܝܢ ܒܗ ܗܕܐ ܥܠ ܡܬܚܘܬܪ ܘܡܫܬܘܕܪ ܘܡܢ ܟܠܗܘܢ ܡܫܬܪܪܐ. ܘܗܠܝܢ ܣܡܝܐ ܠܫܩܠܐ ܡܬܢܣܒܐ ܐܝܬܝܗܘܢ ܠܦܠܣܘܦܘܬܐ. ܐܡܐ ܕܟܠ ܢܬܒܥܐ. ܗܝܕܝܢ ܡܬܩܠܣܐ ܡܢܗ̈ܐ ܡܬܢܣܒܐ ܕܦܠܣܘܦܘܬܐ. ܡܢܗܘܢ ܕܝܢ ܕܦܠܣܘܦܘܬܐ ܠܬܪܝܢ ܐܝܟ. ܠܬܐܘܪܝܐ ܘܡܥܒܕܢܘܬܐ. ܘܠܬܐܘܪܝܐ ܡܬܦܠܓܐ ܐܦ ܗܝ ܠܬܠܬܐ ܦܘܪܫܢܐ. ܠܚܕܐ ܕܐܠܗܘܬܐ ܘܠܚܕܐ ܕܟܝܢܝܬܐ. ܘܠܚܕܐ ܕܡܬܡܛܝܬܐ. ܚܕܐ ܕܐܠܗܝܬܐ ܐܝܬܝܗ ܕܟܠܗܘܢ ܒܬܪ ܟܝܢܐ. ܘܕܠܗ ܕܐܠܗܐ ܒܟܠܢ ܕܡܪܝܐ܀ ܘܚܕܐ ܕܟܝܢܝܬܐ ܐܝܬܝܗ ܕܟܠܗܘܢ ܒܬܪ ܡܬܬܙܝܥܢܐ܀ ܘܚܕܐ ܕܝܘܠܦܢܐ ܐܝܬܝܗ ܕܟܠܗܘܢ ܐܘܡܢܘܬܐ ܕܐܝܟ ܒܢܝܢܐ ܐܢܫܐ܀ ܘܡܥܒܕܢܘܬܐ ܡܬܦܠܓܐ ܐܦ ܗܝ ܠܬܠܬܐ

8*

ܒܩܢܘܡܗ ܕܝܠܗ ܘܦܠܓ ܐܝܟ ܡܢܬܗܘܢ ܘܝܗܒ ܠܟܠܢܫ ܕܝܠܗ. ܗܘܝܐ ܡܟܝܠ ܗܘ ܕܦܠܓܐ ܒܢܝܫܐ. ܡܛܠ ܕܐܝܟ ܡܟܝܠ ܕܦܠܓܐ ܐܦ ܗܘ؟ ܕܒܝܫ ܡܢ ܡܢܬܗܘܢ ܡܫܩܠ. ܘܐܦ ܗܘ ܕܠܐܣܬܩܒܠܘ ܒܢܝܐ ܒܫܠܡܐ ܢܝܚ | ܘܡܛܠ ܕܠܐ ܫܩܠ ܡܢܬܐ ܕܒܘܫܐ ܠܗܘܢ ܒܠܥܕ. ܐܣܛܘܪ ܠܦܠܣܛܣ̈. ܕܗܢܘܢ ܕܐܝܬܝܗܘܢ ܗܘܬ ܡܟܬ ܠܗܘܢ ܐܒܗܬܐ ܕܐܝܬܝܗܘܢ܀ ܐܣܛܘܪ ܐܚܪܢܐ ܕܐܬܐ ܐܝܟ ܐܪܣܛܘ ܗܘܢܐ܀ ܦܘܠܝܛܝܩܘܬܐ ܐܝܬܝܗ ܡܟܬܐ ܣܡܟܬܐ ܕܒܬܐ ܠܒܘܫܬܐ ܘܐܢܫܬܐ ܒܒܢܝܢܗܘܢ. ܘܡܟܬܐ ܣܡܟܬܐ ܕܒܬܐ: ܫܘܐ ܒܗ ܗܝ ܕܐܬܬܣܡܟܬ ܒܫܘܡܐ ܡܕܡܐ. ܘܗܝ ܕܠܒܘܫܬܐ ܘܐܢܫܬܐ. ܡܛܠ ܕܒܠܥܕܝܗ ܕܝܠܗ ܘܡܬܦܪܫܐ. ܐܘ ܡܬܝܕܥܐ ܘܒܠܥܕܐ ܐܝܬܘܗܝ. ܐܘ ܡܬܚܙܝܐ ܘܡܬܦܪܢܣܐ. ܘܒܗܝ ܕܠܒܘܫܬܐ ܣܓܝܐ ܒܠܘܬܗ ܐܘܟܝܢ ܡܬܬܢܝܚܬܐ. ܘܒܗܝ ܕܐܢܫܬܐ ܣܓܝܐ ܒܠܘܬܗ ܡܬܬܒܥܐ. ܐܝܟ ܡܠܠܐ ܕܗܘܝܐ ܠܠܒܫܐ ܒܠܘܬܗ ܒܘܠܝܐ ܫܩܠ ܠܗܘܢ ܡܢܝܢ ܒܗܘܢ. ܘܡܬܚܙܝܐ ܘܠܐ ܡܬܚܙܝܐ. ܕܐܚܕܐ ܘܕܠܠܗܘܢ. ܐܝܟ ܡܠܬܗ ܕܡܬܦܪܫܐ ܐܦܘܬܝܩܘܬܐ ܐܣܛܘܪ ܕܠܐܬܐ ܐܝܬܝܗܘܢ ܐܝܟ ܡܬܦܪܢܣܢܘܬܐ܀ ܦܠܛܘܢ ܐܝܬܘܗܝ. ܗܘܝܐ ܕܒܝܬܐ. ܡܬܕܒܪܢܐ ܦܪܘܫ ܗܘܝܐ ܕܒܝܬܐ ܕܒܢܝܢܐ ܡܢ ܐܢܫܝܢ ܡܬܩܪܒܝܢ ܒܗ. ܡܛܠ ܕܒܢܝܢܐ ܡܢ ܐܢܫܝܢ ܡܬܦܪܫܝܢ. ܡܢ ܐܦܘܬܝܩܘܬܐ ܡܬܚܙܝܢܐ. ܘܡܢ ܐܢܫܐ ܢܘܚܡܢܐ ܘܠܐ ܡܬܚܙܝܢܐ. ܘܐܝܟ ܕܡܬܕܒܪܢܐ ܠܐܢܫܝܢ ܐܝܟ. ܐܦ ܐܢܫܐ ܠܐܢܫ ܐܝܬ ܠܗ. ܚܕ ܒܝܬܐ ܘܚܕ ܓܒܪܐ. ܒܝܬܐ ܗܘ ܕܓܒܗ ܡܬܚܙܐ ܘܡܬܕܒܪ ܐܢܫܐ ܒܝܬܐ ܦܪܘܫ ܡܢ ܒܢܝܢܗ ܘܩܢܝܢܗ. ܐܝܟ ܦܪܘܫܘܬܗ ܕܒܝܬܐ ܐܝܬܝܗܘܢ ܡܬܚܙܝܢ ܘܐܢܫܐ ܡܢ ܒܢܝܢܐ ܕܒܝܬܐ. ܒܒܢܝܢܐ ܦܪܘܫܘܬܗ ܘܡܛܠ ܕܐܝܟ ܦܘܠܚܢܐ ܐܝܬܘܗܝ ܗܘܐ ܕܐܬܕܒܪ ܢܫܐ ܠܒܝܬܐ ܐܠܐ ܡܢ ܓܒܪܐ ܘܐܢܬܬܐ ܢܫܐ. ܟܠ ܗܘܐ ܐܬܕܒܪܘ ܗܘܐ ܐܦܘܬܝܩܐ ܓܒܪܐ. ܐܝܟ ܡܬܚܙܝܢ ܕܓܒܪܐ ܗܘܐ. ܐܢܬܬ ܓܒܪܐ. ܘܐܝܟ ܕܐܦܘܬܝܩܐ ܠܐܢܫ ܡܢܝܐ ܒܢܝܢܐ. ܗܘܝܐ ܐܝܬ ܠܗ ܕܝܢ. ܒܝܬܐ ܐܝܟ ܓܒܪܐ ܘܐܢܬܬܐ. ܐܝܟ ܐܘ ܕܓܒܪܐ ܡܢ ܟܠ ܦܪܘܫ. ܐܝܟ ܒܝܬܐ ܘܒܝܬ ܓܒܪܐ. ܘܟܠ ܐܦܘܬܝܩܐ ܐܝܟ ܠܗ ܠܗܘ ܐܝܟ ܡܬܚܙܝܢ ܡܬܕܒܪܢܐ. ܦܪܘܫ ܓܒܪܐ ܒܝܬܐ ܐܝܬܘܗܝ ܒܝ ܡܬܦܪܫ ܐܢܫܐ ܡܢ ܦܪܘܫ: ܗܘܝܐ ܡܬܬܐ ܠܒܢܝܢܐ ܕܝܠܗ ܘܕܦܪܘܫ. ܐܝܟ ܦܠܓܘܬܐ ܘܐܦܠܐ ܡܬܕܒܪ. ܡܛܠ|ܘܡܬܕܒܪܢܐ ܡܬܬܐ ܓܒܪܐ. ܠܐ ܗܘܐ ܡܢ ܟܠ | ܐܢܫ. ܐܠܐ ܡܢ ܚܕ ܒܠܚܘܕ. ܗܘܝܐ ܗܟܠ ܕܒܝܬܐ ܡܬܬܐ ܦܘܠܝܛܝܩܘܬܐ: ܠܐ ܗܘܐ ܕܒܝܬܐ ܓܒܪܐ ܐܠܐ ܕܡܬܬܐ ܗܘ ܓܒܪܐ. ܕܡܬܕܒܪ ܐܢܫ ܒܠܚܘܕ ܕܝܠܗ ܘܦܪܘܫ: ܡܛܠ ܡܟܬܐ ܦܘܠܝܛܝܐ܀ ܐܣܛܘܪ ܦܠܛܘܢ ܐܝܟ ܦܠܓܘܬܐ ܘܦܠܓܘܬ ܘܡܕܝܢܬܐ ܦܘܠܝܛܝܩܐ܀ ܦܘܠܝܛܝܩܘܬܐ ܐܝܬܝܗ ܕܡܕܝܢܬܐ ܘܒܝܬܐ. ܒܗ ܕܝܢ ܕܐܝܬܝܗܘܢ ܒܒܢܝܢܐ ܒܒܢܝܢܗܘܢ. ܡܬܕܒܪܢܐ ܓܒܪܐ ܕܡܕܝܢܬܐ ܘܒܝܬܐ. ܡܛܠ ܕܒܝܬܐ ܐܝܬ ܐܢܫܐ ܡܢܝܢ ܒܒܢܝܢܗ. ܐܝܟ ܡܬܦܪܫܢܐ ܕܒܝܬܐ

ܐܬܦܫܛ ܡܢ ܡܢܝܢܐ ܠܡܬܚܡܐ. ܠܗܠ ܗܘ ܕܝܢ ܡܬܚܫܚܢܘܬܐ. ܟܕ ܡܢ ܝܘܢܝܐ ܘܡܫܠܡܐ ܡܬܩܢܐ ܠܫܡܐ. ܟܕ ܗܘ ܡܢ ܦܝܠܘ ܡܬܚܒ ܠܫܡܐ. ܠܗܠ ܕܝܢ ܗܘ ܡܬܚܒܢܐ. ܟܕ ܡܢ ܐܝܟ ܕܫܡܗ ܐܝܬܘܗܝ ܠܥܒܕܗ. ܗܘܐ ܡܬܚܒܢܘܬܐ. ܐܝܟ ܕܝܢ ܕܫܡܗ ܐܝܬܘܗܝ ܠܥܒܕܗ. ܡܬܚܒܢ ܡܢ ܠܚܟܡܬܐ. ܡܢ ܠܚܟܡܬܐ ܡܚܒ ܡܬܡܠܐ ܡܚܒܢܘܬܐ. ܘܠܗܟ ܐܦ ܡܚܒܢܘܬܐ ܗܝ. ܦܝܠܘܣܘܦܘܣ ܡܚܒ ܚܟܡܬܐ. ܦܝܠܘܣܘܦܘܣ ܕܝܢ ܠܐ ܗܘܐ ܠܡܬܡܪ. ܠܝ ܠܐ ܠܚܟܡܐ ܚܕܐ. ܕܚܟܡ ܐܢܬ ܣܘܦܐ. ܚܟܡ ܕܝܢܐ. ܚܟܡ ܫܦܐ. ܘܚܟܡ ܡܬܚܙܝ. ܚܟܡ ܚܟܡ: ܠܗܠ ܡܬܦܪܣܘܬܐ ܕܝܢ ܚܟܡ ܠܝ ܗܘܠܝ ܚܟܡ ܒܢܘܢ ܟܠܐ: ܣܘܦܐ ܗܝ. ܡܛܠ ܕܗܘܝ ܒܟܠ ܡܬܦܪܣܘܬܐ ܣܝܡ ܣܘܦܝܐ ܐܝܬܘܗܝ. ܘܣܘܦܝܐ ܐܝܬ ܠܗ ܠܚܟܡܬܗ:
ܐܝܬܐ ܕܝܢ: ܟܕ ܗܘ ܕܟܠܢ ܡܢ ܗܘܢ ܣܘܦܝܐ ܐܝܬܐ ܕܟܠܗܝܢ ܐܝܬ ܠܗ ܠܚܟܡܬܗ:
ܡܣܟܠܐ ܕܝܢ ܐܡܪ: ܡܛܠ | ܕܠܗ ܡܬܚܒܢ ܠܚܟܡܐ ܡܢ ܣܘܦܝܐ. ܘܡܬܦܫܛ ܐܝܬܐ ܕܟܠܢܬܐ ܕܝܢ ܐܡܪ: ܡܛܠ ܕܗܘܝ ܒܟܠ ܡܬܦܪܣܘܬܐ. ܣܝܡ ܣܘܦܝܐ ܐܝܬܘܗܝ. ܘܠܐ ܡܬܦܫܛܐ ܒܥܘܡܩܐ. ܐܠܐ ܟܕ ܕܟܠܢܐ ܡܬܦܠܓ. ܣܘܦܐ ܐܡܪ: ܡܛܠ ܕܗܘܝ ܠܟܠ ܡܬܦܪܣܘܬܐ ܕܟܠܗ ܡܢ ܐܘܣܝܐ. ܣܘܦܝܐ ܐܝܬܘܗܝ:

:ܓ: ܡܐܡܪܐ ܕܡܢ ܟܬܒܐ ܕܐܣܩܘܠܐ ܕܟܬܒ ܠܐܦܐ ܙܒܢܐ ܒܪܘܡܐ:

ܡܐܡܪܐ ܩܕܡܝܐ: ܡܛܠ ܠܫܡܐ ܡܫܡܠܝܐ ܕܠܗ ܕܦܝܠܘܣܘܦܘܬܐ:

ܫܘ ܠܥܒܕܗ ܡܫܡܠܝܐ ܟܠ ܦܝܠܘܣܘܦܘܬܐ ܕܗܝܐ ܐܝܬܘܗܝ ܠܫܡܗ ܘܠܟܠܗ ܡܠܬܐ ܡܫܡܠܝܐ: ܐܝܟ ܦܪܢܫ ܕܦܘܪܦܘܪܝܘܣ. ܦܝܠܘܣܘܦܘܬܐ ܐܝܬܝܗ ܝܕܥܬܐ ܫܪܝܪܬܐ ܕܥܠܝܗܘܢ ܕܗܘܝܢ. ܒܕܡܘ ܕܐܝܬܝܗܘܢ ܗܘܝܢ. ܡܫܝܡܐ ܠܗ ܐܝܟ ܝܕܥܬܐ ܕܥܠܝܗܘܢ ܗܘܝܢ. ܡܛܠ ܕܟܠ ܐܘܣܝܐ ܕܐܝܬ ܚܕ ܡܢ ܥܠܬܐ ܘܚܕ ܡܢ ܥܡܘܠܐ ܚܝܐ. ܐܟܘܬ ܕܐܘܣܝܐ: ܕܐܝܬ ܠܗ ܥܠܬܐ. ܦܪܘܫ ܐܢܫܐ. ܘܡܢ ܥܠܬܗ ܣܘܟܠܗܘܢ ܐܘ ܐܣܛܘܟܣܐ ܕܗܘܠܐ. ܕܠܗ ܐܝܬܘܗܝ ܒܟܠ ܘܡܥܡܠܢܘ ܝܕܥܬܐ ܕܐܝܬܝܗܘܢ ܡܬܚܙܝܢܘܬܗܘܢ. ܗܟܢ ܡܬܠܬܝܢ ܐܘܣܝܐ. ܟܠܐ ܚܕܐ ܡܢܗܝܢ. ܚܕ ܡܢ ܥܠܬܐ ܘܚܕ ܥܡܘܠܐ ܚܝܐ. ܦܝܠܘܣܘ. ܕܝܢ ܠܗ ܚܕ ܡܢܗܝ ܡܫܡܠܝܐ ܚܝܐ ܗܘܠܐ ܕܠܗ. ܐܠܐ ܒܠܚܘܕ ܗܘܐ ܒܥܠܬܗ ܡܬܚܙܝܐ ܒܗ ܘܡܬܦܪܣܐ. ܗܟܢ ܐܦ ܥܡܘܠܗ. ܠܗ ܡܣܬܒܪܐ ܗܘ. ܐܠܐ ܝܕܥܬܐ ܕܠܗܘܢ. ܐܘܟܝܬ ܕܝܢ ܕܟܠ ܕܐܝܬܝܗܘܢ ܗܘܝܢ. ܡܛܠ ܕܝܕܥܬܐ ܕܟܠܗܝܢ ܐܝܬܝܗ ܘܐܝܬܝܗ ܐܝܬܘܗܝ ܠܗܠ ܟܘܠܐ. ܐܝܟܢ ܣܘܦ ܕܢܦܩ ܠܗ ܠܚܟܡܬܐ. ܒܟܝܢܗ ܡܬܚܙܝܢܐ ܘܐܦ ܒܡܬܚܙܝܢܘܬܗ. ܐܝܟܢ ܕܟܝܢܗ ܒܟܝܢܗ ܡܬܦܫܛ. ܠܟܝܢܗ ܣܘܦ ܠܐ ܢܦܩ. ܘܐܝܟܢ ܕܐܬܦܫܛܐ ܒܟܝܢܗ ܐܟܘܬ ܕܝ ܐܝܬ ܐܝܟ ܕܢܦܩ ܕܡܢ ܗܘ ܗܠܡ ܦܝܠܘ ܕܡܬܚܒܢܐ ܡܚܒܐ ܐܝܬܘܗܝ ܡܬܦܫܛܐ ܕܟܠܗ ܚܕ

ܘܡܬܛܥܝܢ ܠܗܘܢ ܐܦ ܗܢܘܢ. ܗܘ ܓܝܪ ܕܡܫܬܟܚܝܢ ܒܗ ܐܝܟܢܐ ܡܣܬܪ̈ܐ. ܕܡܬܦܠܓܝܢ ܡܢ ܚܕ̈ܕܐ ܒܫܡܐ. ܐܝܟܢܐ ܕܗܘܝܐ ܒܟܠܗ̇ ܘܒܣܘܠܘܓܝܣܡܘܣ ✣

ܥܠܬܐ ܫܒܝܥܝܬܐ ܕܛܘܥܝܝܐ: ܗܝ ܐܝܬܝܗ̇ ܗܝ ܕܫܡܝܐ ܘܐܝܬܐ ܒܗܘ ܕܫܢܐ ܗܘܐ ܥܠܬܐ ܕܒܠܒܘܫ: ܡܫܬܟܚܐ ܕܝܢ ܘܕܠܟܬܐ ܥܕܡܐ: ܒܗܘ ܕܐܝܬ ✣ ܦܘܚܡܐ: ܘܐܡܪܝܢ ܕܫܡܝܐ ܘܐܝܬܐ ܒܗܘ ܕܫܢܐ ܗܘܐ ܥܠܬܐ ܕܒܠܒܘܫ: ܐܝܟܢܐ ܕܡܢ ܡܬܐܡܪܝܢ ܥܠ ܓܒܪܐ ܕܫܡܐ ܐܝܬܘܗܝ. ܘܐܡܪܝܢ ܕܐܝܬܐ. ܘܡܐ ܕܥܠ ܫܡܐ ܡܬܐܡܪܝܢ. ܘܕܫܡܐ ܐܝܬܘܗܝ ܓܒܪܐ. ܘܡܬܐܡܪ ܠܗ ܕܫܡܝܐ ✣ ܘܡܢ ܟܠ ܐܢܫ ܚܕܐ ܡܬܐܡܪܝܢ. ܘܡܬܐܡܪ ܠܗ ܐܘ ܡܠܟܐ ܐܘ ܫܡܫܐ. ܐܘ ܚܡܪܐ. ܐܘ ܐܘܟܡܐ ܘܡܪ̈ܟܒܐ ✣

ܥܠܬܐ ܬܡܝܢܝܬܐ ܕܛܘܥܝܝܐ: ܒܝܕ ܩܠܐ ܗܠܝܢ. ܒܡܠܐ ܡܫܬܘܬܦܐ ܠܬܪ̈ܝܢ. ܘܒܡܠܐ ܦܪ̈ܝܫܢ ܡܢ ܚܕ̈ܕܐ ✣ ܦܘܚܡܐ: ܘܐܡܪܝܢ ܕܡܫܬܘܬܦܢ: ܒܗܘ ܒܗ ܕܟܠܐ ܡܬܪ̈ܝܢ ܡܢ ܚܕ ܡܬܦܫܝ̈ܢ. ܘܒܗܘ ܕܟܠܐ ܠܐ ܡܬܦܣܩܢܐ ܡܬܦܫܝ̈ܢ. ܦܪ̈ܝܫ ܕܝܢ. ܒܗܘ ܕܡܢܐ ܦܝ ܘܦܣܘܩܐ: ܟܠ ܐܢܫ ܡܬܪ̈ܝܢ ܡܢ ܚܕ ܡܬܦܫܝ̈ܢ. ܐܠܐ ܕܡܢܐ ܦܝ ܡܦܣܩܬ ܟܠ ܐܢܫ ܡܬܦܫܝ̈ܢ. ܡܛܠ ܗܠܝܢ ܕܝܢ ܘܟܠ ܠܐ ܡܬܦܣܩܢܐ. | ܦܣܘܩܐ ܕܝܢ. ܡܦܣܩܬ ܡܢ. ܟܠ ܠܐ ܡܬܦܣܩܢܐ ܡܬܦܫܝ̈ܢ. ܒܗܘ ܓܝܪ ܕܫܡܝܐ ܐܝܬܘܗ̄. ܡܬܦܠܓܝܢ ܕܝܢ. ܐܦ ܟܠ ܐܢܫܐ. ܕܥܠܬܐ ܕܝܢ ܟܠ ܚܕ ܐܝܬܐ. ܡܛܠ [ܕܟܠ] ܠܐ ܡܬܦܣܩܢܐ ܐܝܬ ܕܐܦ ܓܒܪܐ. ܦܘܚܡܐ ܕܝܢ. ܐܝܟ ܕܟܠ ܐܢܫܐ ܡܬܪ̈ܝܢ ܡܢ ܚܕ ܡܬܦܫܝ̈ܢ. ܐܝܟܢܐ ܕܡܬܠܟܬܐ ܥܠ ܓܒܪܐ ܘܟܠ ܡܠܬܐ. ܘܐܝܟ ܕܟܠ ܚܕ ܐܝܬܐ. ܐܝܟܢܐ ܕܡܬܦܠܓܢܘܬܐ ܕܗܘܐ ܘܫܡܝܐ: ܥܠ ܓܒܪܐ ܒܠܚܘܕ. ܐܝܬܐ ܕܝܢ ܠܐ ܘܟܠ ܚܕ ܐܝܬܐ. ܐܠܐ ܒܠܚܘܕ ܟܠ ܠܐ ܡܬܦܣܩܢܐ ✣

ܥܠܬܐ ܬܫܝܥܝܬܐ ܕܛܘܥܝܝܐ: ܒܠܚܕ ܡܢ ܗܠܝܢ ܫܩ̈ܠܐ. ܟܠ ܒܡܠܐ ܘܐܝܟܢ ܡܬܦܫܝ̈ܢ ✣ ܦܘܚܡܐ: ܓܒܪܐ ܡܢ ܟܠ ܐܢܫܐ ܡܬܪ̈ܝܢ ܡܢ ܚܕ. ܘܟܠ ܠܐ ܡܬܦܣܩܢܐ. ܦܣܘܩܐ ܕܝܢ ܘܟܠ ܐܢܫܐ. ܒܗ ܡܬܪܐ. ܘܟܠ ܚܕ ܐܝܬܐ: ܘܟܠ ܠܐ ܡܬܦܣܩܢܐ. ܓܒܪܐ ܕܝܢ ܟܠ ܐܢܫܐ ܒܗ ܡܬܪܐ: ܘܟܠ ܠܐ ܡܬܦܣܩܢܐ ܡܬܪܐ. ܘܟܠ ܚܕ ܠܐ ܡܬܦܣܩܢܐ. ܓܒܪܐ ܓܝܪ ܒܠܚܘܕܘܗܝ ܡܢ ܗܠܝܢ ܫܩ̈ܠܐ. ܦܪ̈ܝܫܐ ܕܡܬܚܫܒ ܕܒܠܚܘܕ. ܕܠܗܘ[ܐ] ܕܝܢ. ܟܠ ܚܕ ܐܝܬܐ. ܘܟܠ ܠܐ ܡܬܦܣܩܢܐ. ܐܝܬܐ ܕܝܢ: ܟܠ ܠܐ ܡܬܦܣܩܢܐ ܒܠܚܘܕ ✣

ܥܠܬܐ ܥܣܝܪܝܬܐ ܕܛܘܥܝܝܐ: ܠܗܘ ܐܝܟ ܚܫܐ ܠܝ ܚܕܬܐ ܕܗܠܝܢ ܫܡܥ ܒܗ ܩܠܐ ܒܡܠܬܐ ✣ ܦܘܚܡܐ: ܘܐܡܪܝܢ ܕܫܡܥ ܠܝ ܠܗܘ ܚܕܬܐ ܕܒܡ̈ܐ ܡܬܝܣܘܡܘܣ. ܙܟܝ| ܡܠܘܐ ܐܪܥܐ ܡܠܐܟܘ ܕܐܠܗܘܬܐ. ܗܘ ܡܫܠܡܢܘܬܐ. ܘܗܘ | ܦܪܘܫܬܐ. ܘܗܘ ܡܬܚܫܒܢܘܬܐ. ܘܗܘ ܡܣܘܒܪܢܘܬܐ. ܠܗܘ ܗܘ ܡܢ ܡܫܠܡܢܘܬܐ: ܟܕ ܡܢ ܚܫܐ ܠܐܪܥܐ ܗܘܐ ܦܠܛܐ ܟܕ ܡܫܠܡܐ. ܐܝܟ ܠܗܘ ܗܕܐ ܚܫܐ: ܐܦ ܠܗܘ ܗܘ ܦܪܘܫܬܐ. ܫܪܝܐ ܒܗ ܗܘܐ. ܐܘ ܡܢ ܕܬܠܝܬܐ ܠܚܘܒܬܐ. ܐܘ ܡܢ ܡܬܟܪܟܐ ܠܩܫܝܫܬܐ

ܡܬܐܡܪܐ. ܗܘ ܡܐ ܕܠܚܕ ܐܕܫܐ: ܐܠܐ ܠܘ ܠܟܠܗ. ܐܝܟܢܐ ܕܠܒܪܢܫܐ ܗܘ ܕܐܣܝܐ
ܐܘ ܕܢܓܪ. ܘܗܘ ܡܐ ܕܠܟܠܗ ܐܕܫܐ: ܘܠܘ ܠܗ ܒܠܚܘܕܘܗܝ. ܐܝܟ ܠܡܗܠܟܘ
ܪ̈ܓܠܐ ܠܒܪܢܫܐ. ܘܗܘ ܡܐ ܕܠܟܠܗ ܐܕܫܐ: ܐܠܐ ܠܘ ܒܟܠܙܒܢ. ܐܝܟ ܣܝܒܘܬܐ ܒܒܪܐ
ܙܕܐ| ܒܣܝܒܘܬܐ. ܘܗܘ ܡܐ ܕܠܗ ܐܟܚܕܐ | ܬ̈ܠܬܝܗܝܢ ܒܠܗܘܢ. ܗܘ ܕܠܗ ܒܠܚܘܕܘܗܝ
ܘܠܟܠܗ ܘܒܟܠܙܒܢ. ܐܝܟ ܓܚܘܟܘܬܐ ܠܒܪܢܫܐ. ܘܨܗܠܘܬܐ ܠܣܘܣܝܐ܀
ܡܬܦܠܓܐ ܕܝܠܝܬܐ ܠܐܪܒܥܐ ܐܢ̈ܫܐ. ܡܛܠ ܕܗܘܐ ܐܘ ܡܢ ܟܝܢܐ ܐܝܬܝܗ: ܐܘ ܡܢ ܝܘܠܦܢܐ.
ܘܗܘ ܕܡܢ ܟܝܢܐ: ܐܘ ܡܢ ܢܦܫܐ ܐܘ ܡܢ ܡܫܬܥܒܕܢܘܬܐ. ܘܗܘ ܕܡܢ ܝܘܠܦܢܐ. ܐܘ ܒܚܟܡܬܐ
ܥܒܕܐ ܠܡܫܡܫܢܐ: ܐܘ ܒܗܠܟܬܐ. ܘܗܘ ܐܦ ܕܒܦܘܠܚܢܘܬܐ ܒܟܠ ܟܠܗ ܗܘ
ܕܠܟܠܗ ܐܕܫܐ: ܘܠܘ ܠܗ ܒܠܚܘܕܘܗܝ. ܘܗܘ ܕܡܢ ܟܝܢܐ ܟܝܢܝܐ. ܟܠܗ ܗܘ ܦܪܝܫܐ
ܕܠܟܠܗ ܐܕܫܐ. ܘܒܠܚܘܕܘܗܝ ܘܒܟܠܙܒܢ. ܘܗܘ ܓܚܘܟܘܬܐ ܕܒܪܢܫܐ. ܟܠܗ ܗܘ
ܘܠܐܕܫܐ [ܒܠܚܘܕܘܗܝ]: ܐܠܐ ܠܘ ܠܟܠܗ. ܘܗܘ ܕܒܙܒܢܝܢ: ܟܠܗ ܗܘ ܕܠܟܠܗ
ܐܕܫܐ. ܐܠܐ ܠܘ ܒܟܠܙܒܢ܀ ܘܡܢ ܗܠܝܢ ܐܢܫܐ ܕܝܠܝܬܐ: ܕܝܠܝܬܐ ܫܪܝܪܬܐ ܐܝܬܝܗ:
ܗܝ ܕܠܟܠܗ ܐܕܫܐ ܒܠܚܘܕܘܗܝ ܘܠܟܠܗ ܘܒܟܠܙܒܢ ܡܫܬܟܚܐ. ܐܝܟܢܐ ܕܓܚܘܟܘܬܐ
ܠܒܪܢܫܐ. ܐܦ ܓܝܪ ܠܐ ܓܚܟ ܐܡܬܝ: ܐܠܐ ܟܝܢܐ ܐܝܬ ܠܗ ܡܟܫܪܘܬܐ ܗܕܐ. ܒܗܝ
ܕܟܠ ܐܡܬܝ ܕܨܒܐ ܓܚܟ܀ ܐܠܐ ܐܡܬܝ ܕܗܘܐ ܟܝܢܐ ܐܡܬܝ ܕܢܦܩ ܠܡܫܬܡܫܢܘܬܐ:
ܦܫܛܐ ܠܗܘܢ ܡܢ ܗܝ ܕܗܘܐ ܟܝܢܐ. ܡܛܠ ܐܦ ܓܚܘܟܘܬܐ ܡܛܠ ܕܐܝܬܝܗ ܟܝܢܝܐ
ܘܢܦܫܐ ܠܡܫܬܡܫܢܘܬܐ. ܦܫܛܐ ܡܢ ܗܝ ܕܐܬܝܐ ܟܝܢܝܐ܀ ܘܐܡܪܝܢ ܕܠܗ ܒܠܚܘܕܘܗܝ
ܕܢܦܫ ܠܡܫܬܡܫܢܘܬܐ ܦܫܛܐ ܡܢ ܗܝ ܕܗܘܐ ܟܝܢܐ. ܐܝܟܢܐ ܕܡܠܟܘܬܐ ܕܢܦܫܐ
ܠܡܫܬܡܫܢܘܬܐ. ܠܐ ܡܬܦܫܛܐ ܠܒܪܢܫܐ ܡܢ ܗܝ ܕܗܘܐ ܕܦܠܓܐ ܟܝܢܝܐ. ܡܛܠ ܠܗ ܡܛܠ
ܕܢܦܫܐ ܓܚܘܟܘܬܐ ܠܡܫܬܡܫܢܘܬܐ. ܦܫܛܐ ܡܢ ܗܝ ܕܗܘܐ ܐܝܬ ܠܗ ܟܝܢܝܐ. ܕܝܠܝܬ.
ܐܟܚܕܐ ܓܝܪ ܥܡܗ ܓܚܘܟܘܬܐ ܥܡ ܒܪܢܫܐ ܟܝܢܐܝܬ. ܘܥܡ ܡܫܡܫܐ ܕܪܘܟܒܘܬܐ.
ܘܐܦ ܓܒܪܐ ܗܘ ܟܝܢܐ܀ ܘܗܘܐ ܕܝܠܝܬܐ ܦܪܝܫܐܝܬ ܡܫܬܡܫܐ܀
ܡܛܠ ܐܪܒܥ ܫܘܬܦܘܬܐ: ܡܢܐ ܐܝܬܝܗܘܢ ܓܢܣܐ܀ ܦܘܪܫܢܐ: ܓܢܣܐ ܐܝܬܘ̄ ܗܘ
ܕܗܘܐ ܘܫܘܬܦ ܥܡܗ ܡܢ ܣܘܓܐܗ ܕܗܘ ܕܡܬܡܪ. ܗܝ ܓܝܪ ܕܗܘܐ ܘܡܩܒܠ: ܐܝܟ
ܠܗ ܓܢ̈ܣܐ ܘܠܐ ܦܘܪ̈ܫܢܐ: ܐܝܟ ܐܘܣܝܘܬܐ ܕܡܘܬܐ ܘܒܘܣܡܐ. ܐܠܐ ܟܡܐ ܕܐܬܡܠܐ
ܡܬܦܪܫܝܢ. ܐܦ ܗܠܝܢ. ܦܪܝܫ ܗܘ ܓܝܪ ܕܢܦܫܗܘܢ ܐܝܬ ܠܒܘܣܡܐ ܚܘܪܐ ܒܡܫܟܢܐ.
ܘܡܢܟܠܐ ܐܘܣܝܘܬܐ. ܘܗܘܐ ܘܐܦ ܗܘ ܕܡܫܪ ܡܢ ܡܟܠܐ: ܐܝܟ ܠܗ ܓܢ̈ܣܐ
ܕܡܢܟܠܝܢ ܠܗܘܢ ܕܢܦܫܝܢ ܒܗ: ܐܠܐ ܠܗ ܠܟܠܐ ܡܢܟܠܝܢ. ܐܠܐ ܠܡܫܘܚܬܐ. ܐܘ
ܠܓܘܫܡܘܬܐ. ܐܘ ܠܫܘܡܐ. ܐܘ ܠܟܝܢܐ ܡܢ ܐܢܫ ܕܢܦܫܝܢ ܠܟܠܐ. ܟܠܐ ܓܝܪ ܟܠܝܢ
ܡܢ ܐܢܫܝܢ ܠܐ ܡܬܝܐ ܕܡܬܢܟܠܐ܀ ܡܬܦܠܓܝܢ ܓܝܪ ܓܢܣܐ. ܠܐܝܟ ܐܢܫܐ. ܠܦܘܪܫܢܐ.
ܩܕܡ| ܘܟܠܐ ܦܘܪܫܢܐ܀ | ܦܘܪܫܢܐ. ܐܝܟ ܗܘ ܕܝܕܥ. ܕܡܫܡܫ. ܘܫܘܠܛܢ܀ ܠܐ ܦܘܪܫܢܐ:
ܐܝܟ ܣܘܪܩܬܐ ܕܟܠܟܠܐ. ܘܐܘܣܝܘܬܐ ܕܡܘܬܐ. ܡܬܡܨܝܐ ܓܢܣܐ ܟܠܗ.

ܡܣܒܪ ܟܠ ܗܢܐ ܕܗܘ ܡܐ ܕܢܦܠ ܕܒܢܝ̈ܢܗܘܢ: ܡܢ ܩܕܡ ܒܢܝ̈ܢܗܘܢ. ܗܘܐ ܓܝܪ ܘܟܠܗܐ ܗܢܘܢ ܕܒܢܝܢܐ ܘܒܢܝ̈ܢܐ: ܕܡܢ ܩܕܡ ܕܡܬܩܝܡ: ܢܬܒܢܐ ܒܬܪ̈ܐ ܐܚܪ̈ܢܐ. ܐܟܘܬ ܕܝܢ ܡܕܡ ܕܒܢܝܐ ܘܡܬܒܢܝܐ: ܡܬܒܢܐ ܕܡܢ ܠܐ ܩܕܡ ܢܦܠ ܟܠ ܐܝܟܢܐ ܕܢܦܠ. ܡܛܠ ܕܢܦܠܬܐ ܗܘ ܘܠܗ ܡܣܬܠ܀ ܕܠܐ ܕܝܢ ܐܦ ܗܘܐ: ܕܒܬܪ̈ܐ ܠܟܠܐܝܬ ܡܬܐܡܪ̈ܝܢ ܕܐܬܡܢܝܢ. ܐܘ ܩܕܡ ܡܬܦܠܓܐ. ܐܚܪܢܐ ܕܐܬܡܢܝܢ ܒܬܪ̈ܐ ܒܐܟܘܬ ܩܕܡ ܦܘܫܝܢ ܕܠܗ ܐܚܪܢ ܕܐܬܡܢܝܢ ܗܘܝܢ ܠܗܘܢ ܡܬܒܢܝܢܬܐ ܘܡܬܒܢܝܢܬܐ ܚܕܐ. ܐܠܐ ܒܗ ܒܗܢܐ ܕܟܠ ܢܦܠ ܩܕܡ ܗܢܐ ܕܗܘܐ. ܐܬܡܢܝܢ ܡܬܚܫܒܢ ܘܢܦܠܬܐ܀ ܐܘ ܒܡܣܬܟܠܢܘܬܐ. ܐܝܟ ܢܦܠ. ܘܡܬܩܢܢܐ ܕܠܗܘܢ ܕܒܬܪ̈ܐ܀ ܐܘ ܒܗܕ ܡܬܦܠܓܐ. ܐܚܪܢܐ ܕܒܝ ܩܕܡܝ ܒܬܪ̈ܐ. ܢܦܫܝ ܕܡܬܐܡܪܝܢ ܒܐܦܘܡܝ܀ ܘܐܝܟܢ ܕܝܢ ܐܚܪܢܐ ܕܐܡܪܝܢ. ܡܛܠ ܕܥܘܩܒܐ ܐܡܪ ܗܘܐ ܕܐܬܡܢܝܢ ܥܘܬܪܐ ܘܐܦܝܐ ܩܪܝܒ ܒܢܘܢܐ ܡܫܒܚܢ. ܘܒܗܘܢ ܢܦܩ ܘܟܢܫܐ. ܐܘ ܢܦܠ ܐܘ ܡܬܦܠܓ. ܦܬܓܡܐ ܐܣܟܡܐ ܟܠ ܡܛܠܗ ܗܘܝܐ. ܘܐܝܬܝܐ ܠܗܘܢ ܕܢܦܠ ܕܒܪܝܬܐ ܕܒܬܪ ܒܠܚܘܕ ܡܠܐ ܕܐܢܫ. ܘܠܬܐ ܡܐܪܬܐ. ܘܡܬܢܣܒ ܒܗ ܢܦܠ ܡܬܦܠܓܐ. ܘܠܐ ܐܢܫ ܘܢܦܩ ܠܗܘܢ ܢܦܠ: ܢܐܐ ܠܗܢܐ ܡܥܠ ܕܡܬܩܢ ܠܟܠܐܝܬ. ܩܕܡ ܡܬܦܠܓܐ. ܗ̄ ܐܒܪܗܡܐ. ܘܡܬܦܠܓܐ. ܗ̄ ܒܢܦܠ. ܘܒܬܪ ܡܬܦܠܓܐ. ܗ̄ ܒܡܣܬܟܠܢܘܬܐ ܕܗܘ ܕܢܐܐ ܠܗܘܢ. ܠܐ ܕܝܢ ܐܪܣܛܘܛܠܝܣ ܘܐܦ ܠܐ ܡܬܩܪܝܢ ܡܬܚܫܒܢ ܡܠܡܝܢ ܠܗܢܐ ܡܢܐ ܕܩܕܡ ܡܬܦܠܓܐ܀

ܡܛܠ ܐܝܕܝܢܘܬܐ: ܡܢܐ ܐܝܬܘ̄ ܡܫܡܠܝܐ܀ ܦܘܫܩܐ: ܘܐܡܪܝܢ ܕܡܫܡܠܝܐ ܡܬܐܡܪ ܓܡܝܪܐ ܘܕܠܐܝܬܗ ܘܡܢ ܕܠܐܝܬܗ܀ ܡܛܠ ܕܟܠܡܕܡ ܕܡܬܐܡܪ ܕܡܫܬܡܠܐ: ܐܘ ܒܐܘܣܝܐ ܡܫܬܡܠܐ: ܐܘ ܒܙܒܢܐ. ܘܗܘ ܕܒܙܒܢܐ ܡܫܬܡܠܐ. ܐܘ ܒܥܢܝܢܐ ܐܝܬܘ̄. ܡܢܗ ܠܡܫܡܠܝܐ ܗܘ ܓܡܝܪܐ. ܐܘ ܠܐ ܒܥܢܝܢܐ. ܘܐܝܟ ܠܡܫܡܠܝܐ ܗܘ ܕܟܠܗ. ܘܗܘ ܕܒܐܘܣܝܐ ܡܫܬܡܠܐ: ܐܝܟ ܠܡܫܡܠܝܐ ܗܘ ܡܢ ܕܟܠܗ܀ ܓܡܝܪܐܝܬ ܕܝܢ ܡܬܐܡܪ. ܕܢܦܩ ܩܕܡ ܡܢ ܩܕܡ. ܟܠ ܡܐ ܕܡܫܬܡܠܐ ܒܐܝܢܘܬܐ ܐܝܟ ܕܗܢܐ ܠܗܐ ܡܬܐܡܪ. ܐܝܟ ܡܢܘܢ ܚܕ ܒܢܝܢܐ ܕܒܬܪ ܐܝܬܘ̄ ܢܦܠ. ܘܒ[ܒ]ܝ ܒܟܠܗܐ. ܘܠܚܪܬܐ ܡܛܠ܀ ܕܟܠܗ ܕܝܢ ܡܬܐܡܪ ܡܫܡܠܝܐ: ܗܘ ܕܢܦܩ ܡܢܘܢܐ ܡܢ ܡܢܘܢܐ. ܦܠܓܘܬ ܡܢ ܦܢܛܘܣ ܘܡܬܦܠܓ ܡܢ ܡܢܝܢ܀ ܗܢܘ ܕܝܢ ܕܟܠܗ ܗܘܐ ܡܫܡܠܝܐ. ܗܘ ܕܢܦܩ ܒܝܬ ܡܢ ܒܝܬ. ܘܐܝܬܐ ܡܢ ܐܝܬܐ. ܡܛܠܬܐ ܡܢ ܒܢܝܢܐ. ܘܡܢܬܐ ܡܢ ܡܢܬܐ. ܗܘ ܕܝܢ ܦܘܪܫܐ ܓܡܝܪܐ ܘܗܘ ܕܟܠܗ. ܐܝܬܝܐ ܒܟܠܗ ܡܬܐܡܪ܀ ܗܘ ܕܝܢ ܟܠܗ ܕܟܠܗ. ܕܢܦܩ ܐܝܬܐ ܡܢ ܐܝܬܐ: ܐܝܬܝܐ ܘܐܝܬܝܐ ܡܬܐܡܪ. ܘܗܘܝܘ ܡܫܡܠܝܐ ܦܪܝܫܐ. ܘܡܬܩܝܡ ܒܡܣܟܢܐ ܕܒܬܪ̈ܐ. ܘܡܬܐܡܪܝܢ ܗܘܝܐ܀ ܡܫܡܠܝܐ ܐܝܬܘ̄ ܗܘ ܕܟܠ ܡܬܦܠܓܐ ܕܡܬܦܠܓܝܢ ܡܢ ܚܕܐ ܒܐܝܬܐ ܒܗܢܐ ܕܐܝܬ ܩܕܡ ܐܝܬܘ̄ ܡܬܦܠܓܐ ܟܠ ܡܛܠܬܐ ܘܟܠ ܒܢܝܢܐ ܕܡܬܦܠܓܝܢ ܡܢ ܚܕܐ ܒܐܝܬܐ: ܒܗܢܐ ܕܐܝܟܢܐ ܐܬܡܢܝܢ܀

ܡܛܠ ܠܡܬܩܢܘܬܐ: ܡܢܐ ܐܬܡܪ ܕܡܬܐ܀ ܦܘܫܩܐ: ܕܡܬܐ ܒܐܪܒܥܐ ܐܢܫܝܢ

ܡܬܦܠܓ: ܐ̄ ܗܠܝܢ ܕܝܢ ܡܫܡܠܝܬܐ ܕܬܡܢܐ. ܣܢܩܐ ܕܐܝܬ ܝܬܝܪܐ ܡܬܚܙܝܢ. ܘܒܠܚܘܕ
ܡܛܠ ܕܐܝܬ ܠܗܘܢ ܫܘܡܠܝܐ. ܟܕ ܠܒܪ ܡܢ ܗܢܘܢ ܐܚܪܢܐ ܘܐܚܪܢܐ ܡܬܢܣܒܐ.
ܐܝܟܢܐ ܕܐܘܟܝܬ. ܗܕܐ ܐܝܬܝܗ ܫܘܡܠܝ ܣܘܟܠܗ. ܠܟܠ ܡܢ ܗܕܐ ܫܘܡܠܝܐ. ܘܠܟܠ
ܡܢ ܗܕܐ ܫܘܡܠܝܐ ܡܫܡܠܝܐ. ܘܠܟܠ ܡܢ ܗܝ ܬܘܒ: ܢܩܘܬܐ. ܗܠܝܢ ܕܒܠܚܘܕ ܡܛܠ
ܐܝܬ ܫܘܡܠܝܐ. ܐܝܬ ܓܝܪ ܕܗܘ ܕܒܟܠ ܡܛܠ. ܣܟܠܐ ܕܝܢ ܕܗܘ ܕܠܟܠ ܡܛܠ.
ܠܟܠ ܡܢ ܢܩܘܬܐ. ܒܪܢܫܐ ܗܘ ܕܐܝܬܘ̄ ܐܝܬ ܠܟܘܢ. ܘܒܙܢ̈ܝܐ ܐܚܪ̈ܢܐ.
ܠܟܠ ܡܢ ܗܕܐ ܣܘܠܓܝܣܡܘܣ ܡܫܡܠܝܐ ܘܡܫܠܡ: ܗܢܘܢ ܕܐܝܬܝܗܘܢ ܠܐ ܡܫܡܠܝܐ܀
ܡܫܐܠܐ ܒܥܘܬܐ: ܒܟܠ ܐܢܐ ܡܬܐܡܪ ܠܐ ܡܫܡܠܝܐ. ܘܐܝܟܢܐ ܐܝܬܝܗܘܢ ܦܪܝܫܐ܀
ܦܘܫܩܐ: ܘܐܡܪܝܢ ܕܒܐܪܒܥܐ ܐܢܝܢ ܡܬܐܡܪ ܠܐ ܡܫܡܠܝܐ. ܐܘ ܗܘ ܡܛܠ ܕܠܐ ܚܝܠ
ܡܢܩܝܐ. ܐܝܟܢܐ ܕܡܩܝܡܐ܀ ܐܘ ܗܘ ܡܛܠ ܕܒܥܒܕܬܗ ܡܫܬܡܫ܀ ܐܘ ܡܛܠ ܡܫܡܠܝܘ:
ܐܝܟܢܐ ܕܟܠܗܝܢ ܕܐܢܫܝܢ: ܐܘ ܡܛܠ ܕܟܠܗܘܢ܀ ܐܘ ܗܘ ܡܛܠ ܕܠܟܠ ܬܪܝܢ ܡܢܩܝܐ
ܡܬܦܠܓ. ܐܝܟܢܐ ܕܠܐܝܬ ܕܠܐ ܡܫܡܠܝܐ ܐܡܪܝܢ. ܡܬܦܠܓ ܓܝܪ ܗܟܝܠ: ܠܣܘܠܓܝܣܡܘܣ
ܡܫܡܠܝܐ ܘܡܫܠܡ: ܗܠܝܢ ܕܠܐ ܕܡܢ ܠܚܕܕܐ܀ ܐܘ ܗܘ ܡܛܠ ܕܟܕ ܡܬܦܠܓ ܠܐ
ܡܫܡܠܝܐ ܗܘ ܡܛܠ ܕܐܝܬܝܗܘܢ. | ܐܠܐ ܡܫܬܚܠܦ. ܐܝܟܢܐ ܕܡܫܡܠ. ܘܟܕܘܢ ܦܪܝܫܐ ܢܡܝ |
ܡܢܗ ܠܐ ܡܫܡܠܝܐ. ܘܡܬܐܡܪ ܗܟܢܐ: ܗܘ ܕܒܫܡܠܝܐ ܕܢܦܩܘܢ ܒܐܚܪܢܐ ܠܐ ܠܡܥܒܕ
ܡܬܬܚܡ ܗܘ ܟܕ ܗܘ܀
ܡܫܐܠܐ ܕܝܢ ܕܒܥܐ: ܟܠܐ ܫܘܡܠܝܐ ܘܟܠܐ ܐܝܟܢܐ. ܒܟܠ ܘܐܡܪ ܠܐܪ̈ܒܥܬܐ ܗܢܘܢ
ܠܡܫ̈ܢܝܐ܀ ܦܘܫܩܐ: ܘܐܡܪܝܢ [ܕܡܛܘܠ] ܡܢ ܐܪ̈ܒܥܐ ܕܠܐܝܬܝܗܘܢ ܠܚܕܕܐ. ܐܝܟܢܐ
ܕܐܣܬܟܠܬܘܢ. ܐܚܪܢܐ ܕܝܢ ܐܪ̈ܒܥܐ ܕܐܝܬܝܗܘܢ. ܘܗܠܝܢ ܡܛܠ ܐܡܪܘ ܫܘܡܠܝܐ
ܐܝܬܝܗܘܢ: ܐܝܟܢܐ ܕܐܣܟܡܐ ܐܝܬܝܗ. ܕܒܟܠܗܘܢ ܫܘܡܠܝܐ ܐܡܪܘ. ܘܡܛܘܠ ܐܡܪܘ
ܫܘܡܠܝܐ ܐܝܬܝܗܘܢ ܕܒܟܠ ܡܛܠ ܒܙܢܐ ܟܠܐ ܐܝܟ ܕܡܐ ܕܒܚܕܐ: ܐܝܟ ܦܠܠܝܗ.
ܡܛܠ ܕܝܢ ܕܠܐ ܫܘܡܠܝ ܐܝܬܝܗܘܢ. ܐܝܟ ܐܣܟܡܐ ܡܫܠܡܘ. ܘܡܢܟܠ ܕܠܐ ܫܘܡܠܝ
ܐܢܘܢ. ܟܕ ܕܫܘܡܠܝܐ ܠܐ ܗܘܐ ܡܫܬܟܚ ܐܝܬܝܗܘܢ ܒܟܠ. ܐܝܟ ܓܝܪ ܫܘܡܠܝܐ
ܕܗܘ. ܘܐܝܬܝܗܘܢ ܫܘܡܠܝܐ ܕܒܥܘ. ܣܟܠܐ ܕܝܢ ܒܡܫܡܠܝܘܬܐ ܗܘܐ ܒܟܠܗܘܢ ܐܪ̈ܒܥܐ.
ܕܐܝܟ ܐܡܪܢ. ܢܩܘܬܐ ܓܝܪ ܒܒܪ̈ܢܫܐ ܘܠܘܬ ܡܫܡܫܢܐ: ܦܘܫܐ. ܘܟܠܗ ܫܘܡܠܝܐ
ܐܝܬܝܗܘܢ ܗܘܐ ܣܟܠܐ: ܟܕ ܡܫܬܟܚ ܡܬܬܚܡ ܗܘܐ ܒܐܪ̈ܒܥܐ. ܗܟܢܐ ܘܐܦ ܐܝܬ
ܠܗ ܫܘܡܠܝܐ ܗܘ. ܡܢ ܗܘ ܕܡܫܬܟܚ ܡܬܬܚܡ ܒܟܠܗܘܢ ܡܢܝܢܐ. ܚܝܠ ܓܝܪ
ܡܟܝܠ ܡܫܡܠܝܐ. ܕܐܝܬܘ̄ ܒܪܢܫܐ: ܒܚܕܐ ܡܫܬܚܠܦܐ ܡܬܬܚܡ | ܒܣܘܠܓܝܣܡܘܣ ܡܫܡܠܝܐ
ܘܡܫܠܡ. ܘܡܛܘܠ ܠܐ ܫܘܡܠܝ ܡܫܬܟܚ ܢܩܘܬܐ ܘܐܦܢ̈ܝܐ. ܠܗ ܕܐܝܬܝܗܘܢ ܗܘܝܐ
ܦܣܩܬܐ ܐܝܟ ܢܩܘܬܐ ܟܕ ܘܪܘܚܬܐ. ܐܠܐ ܠܫܘܡܠܝܐ ܡܫܡܠܝܐ ܐܣܟܡܐ ܕܡܫܬܡܫܐ
ܒܗܘܢ. ܒܡܫܡܠܝܬܐ ܦܪܝܫ ܗܟܢܐ܀ ܠܘܬ ܢܨܚ ܠܟܝܢܐ ܕܦܠܠܝܗ ܡܬܦܪܫ. ܫܘܡܠܝܐ
ܘܐܝܟܢܐ ܙܕܩ ܒܪܢܫܐ ܡܦܩܬܐ: ܗܝ ܕܐܝܬܘܗܝ ܠܐܪ̈ܒܥܬܐ ܦܫܝܛܬܐ. ܠܗܕܐ ܓܝܪ ܠܐ

ܣܟܣܝܢ. ܠܐ ܦܪܝܫܐ ܕܡܬܝܕܥܝܢ: ܐܠܐ ܒܟܣܝܘܬܐ ܕܫܠܡܘܬܐ. ܡܛܠ ܕ[ܟܕ] ܟܠܗܝܢ ܡܢܗܘܢ. ܒܗܘ ܐܝܟܢܐ ܕܡܬܝܕܥ: ܐܢܫ ܕܐܦ ܒܟܠܐ ܕܐܝܬܝܗܘܢ ܕܢܦܫ ܒܐܝܬܝܗܘܢ܀ ܘܐܡܪܝܢ: ܕܥܒܝܕܘܬܐ ܫܪܝܐ ܒܗܘܝܐ ܒܗܘ ܕܐܪܣܛܘܛܠܝܣ ܐܘܕܝ ܠܓܢܣܐ ܒܝܢ ܐܕܫܐ ܦܪܝܫܐ. ܠܐ ܕܝܢ ܠܐܕܫܐ ܡܪܝܐ ܒܓܢܣܐ. ܒܪܡ ܐܘܕܝ ܠܐܕܫܐ ܒܗܠܝܢ ܕܠܘܬ ܩܕܡ: ܒܝܢ ܓܢܣܐ. ܘܡܢ ܗܠܝܢ ܠܐ ܡܬܒܥܐ ܕܒܡܫܘܚܘܬܐ ܕܫܠܡܘܬܐ ܐܘܕܝ ܠܐܕܫܐ. ܘܡܪܐ ܒܗܘ ܕܐܡܪ ܦܘܪܦܘܪܝܘܣ. ܕܗܠܝܢ ܕܠܘܬ ܩܕܡ ܒܝܢ ܚܕܕܐ ܐܝܟܢܐ ܡܬܝܕܥܝܢ. ܗܟܢܐ [ܡܛܠ] ܕܗܘ ܕܒܗ ܡܬܝܕܥ ܩܕܡ: ܙܘܥ ܕܒܗܘܐ ܦܪܘܩ ܚܕܐ ܠܘܬ ܗܘ ܕܡܢܗ ܡܬܝܕܥ. ܘܗܠܝܢ ܕܠܘܬ ܩܕܡ ܐܝܟܢܐ ܡܬܝܕܥܝܢ. ܘܗܠܝܢ ܕܐܝܟܢܐ ܡܬܝܕܥܝܢ [ܠܐ ܗܘܐ ܒܗܘܢ ܕܩܕܡ. ܐܦ ܒܗܠܝܢ ܕܠܘܬ ܩܕܡ] ܠܐ ܢܗܘܐ ܒܗܘܢ ܕܩܕܡ܀

ܫܘܐܠܐ ܠܦܘܠܓܐ: ܡܢܐ ܐܝܬܘ̄ ܓܢܣܐ ܓܢܣܐ ܓܢܣܢܝܐ. ܘܡܢܐ ܐܝܬܘܗܝ ܐܕܫܐ ܐܕܫ ܐܕܫܝܢ. ܘܡܢܐ ܐܝܟ ܓܢ̈ܣܐ ܘܐܕ̈ܫܐ ܕܐܝܬ ܠܗ ܚܕܕܐ܀ ܦܘܢܝܐ: ܘܐܡܪܝܢ ܕܗܘ ܡܐ ܕܠܐ ܡܬܦܠܓܐ ܒܗܘ ܕܡܢܐ ܡܬܐܡܪܝܢ. ܐܘ ܟܠ ܐܝܠܝܢ ܕܡܬܩܒܠܝܢ ܒܐܕܫܐ ܡܬܐܡܪܝܢ. ܐܘ ܟܠ ܐܝܠܝܢ ܕܡܬܩܒܠܝܢ ܒܓܢܣܐ: ܘܗܘ ܡܐ ܕܠܐ ܡܬܦܠܓܐ ܡܬܩܒܠܝܢ ܒܐܕܫܐ ܡܬܐܡܪܝܢ. ܐܢ ܡܢ ܠܗ ܠܡܥܡܕ ܓܢܣܐ ܟܠܠ ܡܢܗ: ܡܬܐܡܪ ܓܢܣܐ ܓܢܣܘ ܓܢ̈ܣܐ. ܐܢ ܕܝܢ ܐܝܬ ܠܗ ܠܡܥܡܕ ܓܢܣܐ ܟܠܠ ܡܢܗ: ܡܬܐܡܪ ܓܢܣܐ ܘܐܕܫܐ ܗܘ ܒܗ ܗܘ. ܘܓܢܣܐ ܕܐܝܬ ܓܢܣܐ܀ ܗܘ ܕܝܢ ܕܠܐ ܡܬܩܒܠܝܢ ܒܐܕܫܐ ܡܬܐܡܪ: ܐܕܫܐ ܒܠܚܘܕ ܘܐܕܫ ܐܕܫܝܢ܀ ܠܐܘܠܐ ܡܢܝܢ ܡܬܐܡܪ ܘܓܢܣܐ ܘܐܕܫܐ. ܓܢܣܐ ܡܢ ܓܝܪ ܡܬܐܡܪ ܘܡܢܝܢ ܕܓܢܣܐ ܒܠܚܘܕ ܐܡܪ̄. ܘܡܢܝܢ ܕܓܢܣܐ ܣܝ | ܐܚܪܝܐ ܘܐܕܫܐ | ܡܬܐܡܪ. ܒܐܚܪܢܝܘܬܐ ܡܫܬܚܠܦܬܐ ܕܟܠܠ ܘܡܬܟܠܠ. ܐܦ ܐܕܫܐ ܕܝܢ ܡܬܐܡܪ. ܘܡܢܝܢ ܕܐܕܫܐ ܒܠܚܘܕ ܐܡܪ̄ ܘܡܢܝܢ ܕܐܕܫܐ ܐܚܪܝܐ ܘܓܢܣܐ ܡܬܐܡܪ܀ ܐܕܫܐ ܕܝܢ ܗܘ ܕܐܕܫܐ ܒܠܚܘܕ ܐܡܪܘܗܝ. ܐܕܫܐ ܡܬܐܡܪ ܒܠܘܬܗܘܢ ܐܢܫܘܬܐ. ܐܕܫܐ ܡܢ ܓܝܪ ܡܬܐܡܪ. ܡܛܠ ܕܐܚܪܢܝܘܬܐ ܕܠܘܬ ܓܢܣܐ ܕܟܠܠ ܡܢܗ. ܐܕܫܐ ܕܝܢ ܡܬܐܡܪ: ܡܛܠ ܕܐܚܪܢܝܘܬܐ ܕܠܘܬ ܠܐ ܡܬܦܠܓܢܐ ܕܐܢܫܘܬܗ. ܒܪܡ ܐܝܟ ܢܩܝܦܐ ܕܗܠܝܢ܀ ܘܒܝܢܝܗܘܢ ܡܬܐܡܪ ܓܢܣܐ ܓܢܣܘ ܓܢ̈ܣܝܢ ܗܟܢܐ. ܒܪܡ ܟܠ ܦܣܝܩܬܐ ܕܡܬܥܒܕܐ ܒܢܦܫܬܐ ܦܣܝܩܬܐ ܘܠܐ ܡܢܝܢ. ܚܝܢ ܦܠܓܐ ܦܣܝܩܬܐ ܕܟܠ ܚܕܐ ܚܕܐ ܡܢܗܘܢ. ܐܝܟ ܕܒܝ ܐܠܦܣ ܒܪܢܫܝܢ: ܠܟܠܗܘܢ ܒܢܝܐ ܒܟܢܫܐ ܠܒܝܢ ܒܢܝܐ: ܘܐܡܪܐ ܐܝܟ ܒܥܕܐ ܕܒܪܡܬܐ. ܗܘܐ ܓܢܣܘ ܓܢܣܝܢ ܐܡܪܘܗܝ܀ ܡܬܐܡܪ ܕܝܢ ܐܦ ܗܟܢܐ. ܗܘ ܡܐ ܕܠܗ ܓܢܣܐ ܐܚܪܢܐ ܟܠܠ ܡܢܗ. ܐܘ ܗܘ ܡܐ ܕܟܕ ܐܡܪܘܗܝ ܓܢܣܐ. ܠܐ ܗܘܐ ܐܕܫܐ ܠܓܒܪ܀ ܐܝܟ ܐܕܫܐ ܕܝܢ ܐܡܪ̄: ܗܘ ܡܐ ܕܠܗ ܠܘܬܗ ܐܕܫܐ ܐܚܪܢܐ ܟܠܠ ܡܢܗ. ܐܝܟ ܒܪܢܫܐ ܕܓܒܪܐ: ܕܐܕܫܐ ܐܕܫܝܢ ܐܡܪܘܗܝ. ܡܛܠ ܕܠܗ ܩܕܡ ܐܚܪܢܐ ܕܡܬܦܢܐ ܘܟܠܗ ܒܡܘܟܐ ܕܐܕܫܐ ܟܠܠ ܡܢܗ܀ ܡܬܐܡܪ ܕܝܢ ܬܘܒ ܐܦ ܗܟܢܐ. ܗܘ ܡܐ ܕܟܕ ܐܡܪ̄ ܐܕܫܐ: ܠܓܒܪ ܓܢܣܐ ܠܐ ܐܡܪ̄. ܐܘ ܐܕܫܐ ܕܐܝܟ ܠܐܦܝܐ ܠܐ

ܡܬܝܚܡ ܗܘܝܐ. ܕܐܝܟܢܐ ܐܠܗܐ ܗܘ ܕܠܐ ܡܫܬܢܐ ܘܡܫܬܚܠܦ ܒܟܝܢܐ. ܒܗܿܝ ܕܡܢܐ ܡܕܡ ܐܠܗܐ ܡܬܡܗܝܢ܀ ܘܙܕܩ ܠܡܬܒܥܘ. ܕܡܬܦܠܓܝܢ ܗܠܝܢ ܠܘܬ ܦܘܫܩܐ ܡܬܚܠܦ ܡܢ ܚܕܕܐ. ܒܐܝܬܘܬܐ ܒܠܚܘܕ ܗܝ ܕܒܗ̇ ܡܬܦܠܓܐ ܦܫܝܛܘܬܐ ܡܢ ܦܫܝܛܘܬܐ. ܦܫܝܛܐ ܓܝܪ ܗܘ ܕܐܡܪ. ܕܐܝܟܢܐ ܐܠܗܐ ܗܘ ܕܡܬܝܕܥ ܐܝܟ ܟܝܢܐ: ܦܫܝܛܘܬܐ ܡܥܡܘܕܐ. ܗܘ ܕܝܢ ܕܐܡܪ. ܕܐܝܟܢܐ ܐܠܗܐ ܗܘ ܕܟܝܢܗ. ܒܗܿܝ ܕܡܢܐ ܡܕܡ ܐܠܗܐ ܡܬܡܗܝܢ: ܦܫܝܛܘܬܐ ܡܥܡܘܕܐ. ܘܐܟܘܬ ܦܫܝܛܘܬܐ ܘܦܫܝܛܘܬܐ ܒܠܚܘܕ ܒܗ ܗܘ ܕܡܟܝܢ ܡܬܐܡܪ. ܒܠܚܘܕ ܕܝܢ ܡܬܦܠܓܝܢ ܡܢ ܚܕܕܐ. ܒܗܕܐ ܕܝܢ ܗܘ ܠܐܠܗܐ ܡܬܦܠܓ ܡܢ ܗܠܝܢ. ܒܗܿܝ ܕܠܐܝܬ ܐܢܫ ܠܘܬܗ. ܗܘ ܕܒܠܚܘܕ ܡܬܡܗܝܢ ܕܠܐ ܡܫܬܢܐ ܘܡܬܦܠܓܝܢ ܒܟܝܢܐ. ܒܗܿܝ ܕܡܢܐ ܡܕܡ ܐܠܗܐ܀ ܠܘܬ ܕܝܢ ܙܕܩ ܠܡܬܒܥܘ ܕܦܝܠܘܣܘܦܘܣ ܡܬܦܢܝܢ ܠܘܬ ܢܦܫܗ. ܒܬܘܡܡܐ ܗܢܘܢ ܡܬܚܠܦ ܢܦܫܗ ܠܐܝܬܐ. ܐܟܡܐ ܕܢܗܘܐ ܡܣܘܣܝܘܬܐ ܗܝ ܕܡܬܦܢܝܐ ܘܐܠܗܘܬܐ ܡܟܠܐ. ܒܗܿܝ ܕܐܡܪ ܕܟܝܢܐ ܐܠܗܐ ܗܘ ܕܠܐ ܡܫܬܢܐ ܘܡܫܬܚܠܦ ܒܐܝܬܐ. ܘܐܝܟܢܐ ܐܠܗܐ ܠܘܬ: ܗܘ ܕܡܢܗ ܐܝܬ ܟܝܢܐ. ܡܛܠ ܠܗܿ ܠܗܘܢ. ܗܘܝܐ. ܕܠܗ ܒܟܠܡܕܡ ܡܫܬܟܚܐ ܡܣܘܣܝܘܬܐ ܘܐܠܗܘܬܐ. ܡܛܠ ܓܝܪ ܕܫܡܗܐ ܡܢܗܘܢ ܘܡܢܗܘܢ ܐܠܗܝܢ: ܡܫܬܟܚܐ ܡܣܘܣܝܘܬܐ ܘܐܠܗܘܬܐ. ܡܛܠ ܕܝܢ ܕܠܗܘܢ ܐܝܬܝܢ ܘܐܝܬܝܢ ܐܠܗܝܢ. ܘܡܢ ܟܝܢܐ ܕܠܗܘܢ ܡܢܗܘܢ ܣܗܕܝܢ: ܗܘܝܢ ܠܐ ܡܫܬܟܚܐ ܡܣܘܣܝܘܬܐ ܘܐܠܗܘܬܐ. ܒܗܿܝ ܕܐܬܬܐ ܕܡܢ ܡܣܘܕܝܢ ܡܬܝܕܥܝܢ: ܡܬܝܕܥܝܢ ܐܦ ܟܠܐ ܕܡܠܘܗܝ. ܐܟܘܬ ܓܝܪ ܕܠܐ ܡܬܟܚܝܢ ܕܢܗܘܐ ܢܥܒܕ ܘܢܦܩ. ܡܢ ܟܝܢܗ ܕܢܗܘܐ ܡܬܝܕܥ: ܗܘܝܐ ܘܡܐ ܕܡܣܘܕܝܢ ܡܬܦܢܝܢ. ܠܐ ܡܫܬܟܚܐ ܕܢܬܚܠܦܢ ܟܠܐ ܕܡܠܘܗܝ. ܒܗܿܝ ܕܢܗܘܐ ܕܡܣܘܕܝܢ: ܟܠܐ ܐܠܗܘܬܐ. ܠܘܬ ܙܕܩ ܠܡܬܒܥܘ. ܕܚܙܝܐ ܗܘܐ. ܐܘܣܝܐ ܐܝܟ ܠܝ ܐܦ ܦܫܝܛܐ ܐܚܪܢܐ. ܒܗܿܝ ܕܝܢ ܗܠܝܢ ܕܠܗܘܢ ܡܕܡ ܒܠܚܘܕ ܚܕܕܐ ܠܐ ܡܬܦܢܝܢ. ܡܛܠ ܗܢܐ ܡܕܝܢ ܒܬܘܡܡܐ ܠܐܠܗܐ ܠܐ ܡܬܦܢܝܢ ܟܝܢܐ. ܐܠܐ ܒܠܚܘܕ ܗܘ ܕܠܐ ܡܫܬܢܐ ܘܡܫܬܚܠܦ ܒܟܝܢܐ ܒܗܿܝ ܕܡܢܐ ܡܕܡ ܐܠܗܐ ܡܬܡܗܝܢ. ܘܐܦܢܝܢ ܡܛܠ ܕܠܐ ܐܝܬܝܢ ܕܡܬܚܫܒܝܢ ܐܣܝܘܬܐ ܕܐܝܟܢܐ ܗܝ ܕܠܐܦ ܠܟܠ ܐܡܪ ܐܢܐ ܠܗܘܐ ܟܝܢܐ: ܘܗܝ ܕܠܐܦ ܡܬܝܕܥ ܠܗܘܐ ܠܐ ܡܫܬܟܚܐ. ܚܕ ܦܫܝܛܐ ܢܣܒܬ. ܐܠܐ ܒܗܿܝ ܗܠܝܢ ܦܫܝܛܐ. ܠܐܣܝܘܬܐ ܗܝ ܕܠܐ ܦܫܝܛ. ܒܗܕܐ ܕܝܢ ܠܐܠܗܐ: ܒܗܿܝ ܕܠܐܦ ܡܬܝܕܥ. ܘܡܛܠ ܕܟܠܗ ܚܕ ܡܢ ܦܫܝܛܐ ܠܐܠܗܘܬܐ ܡܥܡܘܕܐ: ܐܝܟ ܗܘܐ ܒܗ ܡܢ ܒܠܦܪܘܣ ܕܢܬܝܕܥ ܟܝܢܐ܀ ܚܕ ܕܝܢ ܐܦܢܝܢ ܕܠܐ ܡܬܚܫܒܐ ܗܘܐ. ܡܛܠ ܕܐܟܠܐ ܐܦܣܛܘܠܘܣ ܗܘ ܦܫܝܛܐ ܕܡܬܝܕܥܬܐ. ܗܘܝܐ ܐܡܪ. ܐܠܐ ܒܗܿܝ ܡܛܠ ܕܗܢܐ ܦܝܠܘܣܘܦܘܣ ܐܦܣܛܘܠܘܣ ܕܐܡܪ. ܕܟܝܢܐ ܐܠܗܐ ܗܘ ܕܡܬܐܡܪ ܠܐ ܡܫܬܢܐ ܘܕܡܬܦܠܓܝܢ ܡܢ ܚܕܕܐ ܒܐܝܬܐ: ܘܐܝܟܢܐ ܐܠܗܘܬܗ ܗܘ ܕܡܬܐܡܪ ܠܗܘܢ ܘܠܐ ܐܚܪܢܐ ܟܝܢܐ. ܐܡܪ ܕܡܣܘܣܝܘܬܐ ܘܐܠܗܘܬܐ ܚܕܐ ܗܝ. ܘܡܛܠ ܐܡܪ ܕܗܠܝܢ ܕܒܟܝܢܐ ܗܘ ܕܠܗܘܢ ܡܕܡ

ܐܝܟ ܗܠܝܢ ܕܐܝܟ ܡܥܙܕܐ ܘܣܘܣܝܐ ܘܟܠ ܒܪܢܫܐ ܟܠ ܚܕ ܗܘܐ. ܕܢܣܘܬܐ ܐܟܙܢܐ ܓܢܣܐ ܡܬܡܠܓܢܐ: ܦܠܓܘ ܕܦܪܫܝܢ ܘܦܪܫܝܢ ܡܢ ܚܕܕܐ ܒܐܕܫܐ. ܒܪܡ ܒܢܘܬܐ ܚܕ ܡܢܗܘܢ ܐܝܬܝܗܘܢ. ܘܐܦ ܡܬܐܡܪܝܢ ܕܗܢܘܢ ܣܘܣܝܐ ܡܦܩܝܢ ܕܢܣܘܬܐ ܐܝܬܝܗ. ܢܣܘܬܐ ܐܦ ܒܪܢܫ ܕܟܠܐ ܐܝܬܝܗܘܢ ܡܬܡܠܓܢܐ. ܐܬܡܪ ܕܝܢ ܗܘܠ ܓܢܣܐ. ܐܝܟ ܕܒܣܘܬܐ ܥܡܐ. ܡܢ ܕܒܣܘܬܐ ܕܓܢܣܐ ܕܓܘܐ. ܡܬܦܠܓܝܢ ܗܘܟܠ ܓܢܣܐ: ܠܬܠܬܐ ܐܢܫܐ. ܒܒܣܡܐ ܕܡܢ ܚܕ ܦܣܩܐ. ܘܥܘܡܐ ܕܦܘܠܓܗ ܕܐܝܟ. ܘܗܘܐ ܕܡܬܢܛܪܘ ܠܣܘܠܘܗܝ ܐܕܫܐ. ܘܗܠܝܢ ܠܬܠܬ ܐܢܫܐ ܦܪܝܫܐ. ܐܝܟܢܐ ܘܟܠ ܡܬܐܡܪܐ ܡܬܡܪܚܢ ܓܒܝܫܐ. ܘܐܦ ܠܐ ܒܐܝܠܐ ܐܢܐ ܡܬܐܡܪܐ ܡܢܟܐ ܕܐܕܫܐ ܓܢܣܐ ܐܢܫܐ. ܗܘ ܕܐܦܠܐ ܠܒܠܒܘܬܗ ܡܕܪܕܪܐ. ܒܢ ܐܬܡܪܘܢ ܐܕܫܐ ܐܕܫ ܐܪܝܟܢ. ܘܒܢܝܗܘܢ ܡܫܡܫܐ

ܗܘ ܗܘܐ ܓܢܣܐ ܡܢܝܢܐ ܠܒܠܚܘܕ ܡܢ ܗܠܝܢ ܐܢܫܐ ܒܒܣܡܐ. ܘܦܪܫ ܡܢܗ ܒܒܣܡܐ. ܘܒܒܣܡܐ ܕܡܢ ܚܕ ܦܣܩܐ ܡܫܡܫܐ: ܒܪܡ ܕܐܦ ܦܣܩܐ ܐܬܡܪܘܢ ܕܡܬܥܫܢܐ. ܦܪܫ ܕܝܢ ܡܢܗ: ܒܪܡ ܟܠ ܕܠܗ ܦܣܩܐ ܕܠܐ ܡܬܦܣܩܐ ܐܬܡܪ ܐܝܟ ܗܘ: ܐܠܐ ܕܐܕܫܐ. ܘܒܪܡ ܕܠܗ ܠܟܠ ܡܢ ܦܠܓܘ ܕܡܬܦܠܓܝܢ. ܐܬܡܪ ܡܬܦܠܓܘ: ܐܟܙܢܐ ܕܒܐܕܫܐ ܐܝܬ ܠܗ | ܠܚܕܝܐ. ܐܢܫܘܬܐ ܓܢܣ ܕܗܘܐ ܓܢܣܐ: ܗܘ ܕܐܬܡܪ ܒܒܣܡܐ ܕܡܢ ܚܕ ܦܣܩܐ: ܠܬܠܬ ܐܬܘܡܝܢ. ܐܘ ܕܚܕ ܠܗܘܢ ܡܫܡܫܐ. ܐܝܟ ܐܝܣܛܘܟܣܐ ܠܗܘܢ ܒܟܠܗܘܢ. ܐܘ ܕܡܫܡܫܐ ܠܗܘܢ ܚܕ. ܐܝܟ ܐܣܛܘܟܣܐ ܠܟܠܗܘܢ ܓܒ ܐܣܛܘܟܣܐ. ܐܘ ܕܡܫܡܫܐ ܠܗܘܢ ܚܕܕܐ. ܐܝܟ ܐܣܛܘܟܣܐ ܓܒ ܚܕܕܐ܀ ܘܡܬܡܠܟ ܓܢܣܐ ܡܠܠܐ ܠܟܠܗ ܕܡܫܡܫܐ ܠܗܘܢ ܚܕ: ܒܪܡ ܕܐܦ ܗܘ: ܠܡܫܡܫܐ ܚܕܐ: ܕܗܢܘ ܢܣܒܝܢ ܡܬܠܡܝܢ. ܦܪܫ ܕܝܢ ܡܢܗ: ܒܪܡ ܕܠܗ ܒܡܟܬܒܢܘܬܐ ܚܕܐ ܠܗܠܝܢ ܡܫܡܫܐ ܐܝܟ ܗܘ: ܐܠܐ ܒܚܠܐ܀

ܡܘܬܐ ܠܓܢܣܐ: ܡܢܐ ܐܬܡܪ ܐܕܫܐ܀ ܦܘܢܝܐ: ܐܕܫܐ ܐܘ ܕܡܠܬܐ ܡܬܐܡܪ: ܐܘ ܦܘܠܓܐ. ܕܡܠܬܐ ܦܝ: ܟܠ ܕܡܘܕܐ ܕܟܠܢ. ܦܘܠܓܐ ܕܝܢ: ܐܘ ܡܢܗ ܘܠܗ: ܐܘ ܒܐܢܫܘܬܐ. ܘܐܦ ܡܢ ܡܢܗ ܘܠܗ ܡܬܢܣܒ: ܡܥܙܕܐ ܕܟܠܗܘܢ ܚܕܝܢ ܠܡܦܠܓܘܬܐ ܕܢܫܘܬܐ. ܐܦ ܕܝܢ ܒܐܢܫܘܬܐ: ܡܥܙܕܐ ܕܟܠܗܘܢ ܚܕܝܢ ܠܡܬܢܝܚܘܬܐ. ܘܐܝܬ ܠܗ ܠܬܠܬ ܐܢܫܘܬܐ. ܒܪܡ ܕܐܢܘܢ ܦܝ ܕܐܕܫܐ ܐܢܫܝܐ ܐܝܬ ܠܣܘܠܘܗܝ: ܚܕܐ ܐܢܫܘܬܐ ܐܝܬ ܠܗ ܐܝܟ ܐܕܫܐ: ܗܝ ܕܠܘܬ ܓܢܣܐ. ܗܝ ܕܠܘܬ ܐܢܫܐ ܕܠܣܘܠܘܗܝ. ܠܗ ܐܝܟ ܐܕܫܐ. ܐܠܐ ܐܝܟ ܓܢܣܐ ܐܝܬܝܗ ܠܗ. ܐܢܝܢ ܠܐ ܡܬܦܣܩܐ ܒܚܝܘܬ ܐܝܬ ܠܣܘܠܘܗܝ: ܠܬܠܬ ܐܢܫܘܬܐ ܐܝܬ ܠܗ. ܚܕܐ ܦܝ: ܐܝܟ ܡܬܢܝܚܐ: ܠܘܬ ܓܢܣܐ ܕܠܠܐ ܡܢܗ. ܗܕܐ ܡܬܚܫܒܐ ܠܬܚܬܝܬ ܐܘ ܡܢ ܠܥܠܡ ܠܥܠܐ: ܕܡܢܗ ܡܬܚܫܒ ܗܘܠܐ. ܕܐܕܫܐ ܐܝܬܝܗܘܢ. ܗܘ ܕܡܬܦܠܓ ܠܬܚܬ ܓܢܣܐ. ܐܘ ܡܢ ܠܥܠ ܠܬܚܬ. ܕܡܢܗ ܡܬܚܫܒ ܗܘܠܐ. ܗܘ ܕܓܢܣܐ ܒܪܝܫ ܕܡܢܐ ܡܢܝܢ ܐܝܬܘܗܝ ܡܬܡܠܓܢܐ. ܐܢܫܐ ܕܝܢ: ܐܝܟ ܣܘܣܝܐ ܠܗܘܢ ܠܐ ܡܬܦܣܩܐ ܕܐܣܛܘܟܣܐ. ܕܡܢܗ

ܒܗ ܕܝܢ ܣܢܝܩ: ܒܗܘ ܕܡܙܝܥܐ ܠܡܬܦܪܢܣܢܘ ܕܦܘܠܚܢܐ. ܘܡܛܠ ܗܢܐ ܚܙܝܐ ܘܠܐ
ܥܡ | ܚܙܝܐ .... ܠܡܣܬܟܠܢܘܬܐ ܕܝܢ ܐܡܪܝܢ ܒܢ̈ܝ ܐܬܪܐ ܗܘ | ܡܛܠ ܡܬܟܢܫܝܢ ܗܘܘ.
ܒܗܘ ܕܡܬܟܢܫܝܢ ܐܝܬܝܗܘܢ ܗܘܘ. ܐܝܬܝܗܘܢ ܗܘܘ ܕܝܢ. ܡܢܗܘܢ ܡܙܝܥܐ. ܡܛܠ ܗܘ
ܕܒܘܟܪܐ ܡܙܝܥܢܐ ܚܕܢܝܢ ܗܘܘ. ܘܡܛܠ ܗܘܐ ܡܢ ܡܬܚܫܠܐ ܒܣܘܟܠܐ ܒܥܠܬܐ
ܒܗܘܢ. ܘܐܝܬܝܗܘܢ ܗܘܘ ܡܐܢ̈ܐ: ܡܬܚܫܠܝܢ ܗܘܘ ܠܡܙܝܥܐ. ܗܘ ܕܝܢ ܡܙܝܥܐ
ܒܣܘܟܠܐ ܗܘܐ. ܕܦܓܪܐ ܒܟܠܗܘܢ ܘܡܠܟܐ ܩܕܝܡ ܐܡܪܐ ܘܡܬܦܪܫܢܘܬܐ.
ܘܩܢܝܐ ܘܢܦܫܐ ܡܥܝܢܐ ܘܡܪܐ. ܐܝܟܢܐ ܕܐܦ ܦܘܠܚܢܐ ܡܢܘܐ ܡܢ ܐܦܪ ܐܝܬ ܐܘ
ܡܬܡܘܢ ܠܗ ܐܢܫ ܐܝܬ. ܒܗܘ ܕܢܦܫ ܡܪܝܡ ܐܝܬ. ܠܐ ܓܝܪ ܐܢܫܘ ܦܢܝܢܐ.
ܐܠܐ ܩܢܝܐ ܐܝܟܢ ܕܩܢܘܢܐ. ܡܣܬܟܠܢܘܬܐ ܡܕܡ ܐܝܬܘܗܝ܆ ܠܦܘܠܚܢܐ ܕܝܢ ܐܡܪܝܢ
ܡܪ̈ܝܐ: ܡܛܠ ܡܬܡܢܝܢ ܕܐܠܗܘܬ: ܕܡܬܓܠܐ ܗܘܐ ܒܗܘܢ ܠܐܢܫܐ ܕܐܘܠܨܢܐ
ܘܐܦܝ̈ܐ. ܡܢ ܦܘܠܚܢܐ ܗܘܐ ܘܦܘܠܚ. ܐܝܟܢܐ ܕܐܦ ܡܪ̈ܐ ܦܘܠܚܢܐ ܡܛܠ ܗܘܐ
ܡܬܐܡܪ. ܕܒܗܘܢ ܐܦܪܫܘ ܘܐܢܫܘ ܠܦܘܠܚܢܐ. ܠܡܬܦܪܢܣܢܘܬܐ ܕܝܢ
ܐܢܫܘ ܒܐܝܢܐ: ܡܛܠ ܡܦܪܫܢܐ ܕܐܬܪ ܕܠܗܘܢ ܡܬܦܫܩܢܐ ܕܦܘܠܚܢܘܗܝ.
ܐܝܟܢܐ ܕܠܐ ܢܬܦܢܘܢ ܘܡܕܡ ܠܐ ܢܬܦܠܓ ܠܡܕܡ ܠܦܘܠܚܢܐ ܕܩܢܝܢܐ. ܒܡܠܬܐ
ܕܝܢ ܠܡܠܬܐ ܚܕܢܝܢ: ܐܝܟ ܕܐܦ ܠܡܬܦܪܢܣܢܘܬܐ܀

ܬܘܒ ܡܢ ܐܝܕܐ ܚܕܝܐ ܕܡܬܐܡܪܐ ܠܬܪܝܢ ܕܒܟܠ ܠܬܪܝܢ܀

ܚܬܐ | ܡܬܠ: ܡܛܠ ܡܢܐ ܡܬܩܪܝܐ: ܠܗܠܝܢ ܡܢ̈ܝ ܡܬܚܫܒܢ܆ ܦܘܫܩܐ: ܘܐܡܪܝܢ
ܕܟܠ ܕܢܚܐ ܡܢܗ ܐܘ ܡܥܒܪ. ܐܘ ܗܘ ܒܡܣܡܟܘ ܡܥܒܪ ܐܘ ܒܥܠܬܗ. ܐܘ
ܒܡܦܢܝܢܘܬܐ [ܐܝܟ ܦܘܠܚܢܐ ܗܘܐ ܕܠܡܦܠܚ]

20. ܗܘ ܓܝܪ ܕܢܚܐ ܡܢܗ ܐܘ ܡܥܒܪ

ܐܘ ܒܡܣܡܟܘ ܦܫܝܛܐ ܐܘ ܡܪܟܒܐ܀
ܐ. ܡܩܪܒܢܐ ܒܡܬܥܒܪ ܒ. ܒܡܣܡܟܘ܀
ܐ. ܡܩܪܒܢܐ ܒܡܬܥܒܪܢܐ ܒ. ܒܡܬܦܠܓܢܐ ܒ. ܒܡܦܢܝܢܘܬܐ܀

ܬܘܒ ܡܢ ܡܬܐܡܪܐ ܚܕܝܐ ܕܒܟܠ ܠܬܪܝܢ܀

ܢܘܗ | ܡܬܠ ܡܥܒܪܢܐ: ܡܢܐ ܐܝܬܘܗܝ ܡܥܒܪܐ܆ ܦܘܫܩܐ: ܡܥܒܪܐ ܐܝܬܘܗܝ: ܗܘ ܕܟܠ
ܡܪ̈ܐ ܕܡܬܥܒܪܝܢ ܡܢ ܚܕܐ ܠܚܕܐ. ܒܗܘ ܕܡܢܐ ܡܕܡ ܐܝܬ ܡܬܦܠܓܢ:

ܥܡܘ| . . . . | ܡܛܠ ܕܒܪܗܛܐ ܠܐ ܡܬܚܫܒ ܚܕܐ ܢܩܘܕܬܐ ܕܒܬܪܬܝܢ ܡܫܘܚܢ ܡܬܡܫܚܐ. ܐܝܟܢܐ ܕܠܐ ܡܬܚܫܒ ܡܬܚܫܒܐ: ܕܗܘ ܡܢ ܗܘ ܢܘܩܙܐ ܫܘܪܝܐ ܘܠܓܐܘܡܛܪܝܘܬ. ܐܠܐ ܐܦ ܫܘܪܝܐ ܐܬܘܬܐ: ܐܦ ܠܓܐܘܡܛܪܝܘܬ. ܒܪܡ ܕܝܢ ܒܡܢܝܢܐ ܡܬܚܫܒ ܗܘ ܕܕܠܡܫܚܐ. ܕܗܘ ܡܢ ܗܘ ܢܘܩܙܐ ܫܘܪܝܐ. ܘܠܓܐܘܡܛܪܝܘܬ. ܐܝܟܢܐ ܕܡܢܝܢܐ ܗܘ ܕܒܗ̄. . . . . ܘܡܬܒܪܢܐ ܡܢ ܐܝܟܢܐ ܕܫܩܠܐ ܡܢ ܡܬܥܒܕܝܢ ܥܠ ܦܘܬܗܘܢ: ܒܟܠܗܘܢ ܠܡܢܝܢܐ ܕܡܢܘܬܗܘܢ ܘܫܩܠܐ. ܫܘܝܘܬܐ ܕܝܢ ܐܝܟܢܐ ܕܡܢ ܦܪܫ ܡܢ ܫܩܠܐ. ܒܗ ܡܢ ܒܗ ܕܢܦܫܐ ܦܠܓܘ. ܡܛܝ ܒܗܿ ܕܗܘܝܢ ܡܢܝܢܐ ܡܚܝܢ ܕܒܟܠܗܘܢ ܡܢܝܢܐ ܢܨܝܚܝܢ ܗ̄ ܒܗܘܢ ܫܘܝܘܬܐ ܘܒܗܘܢ ܡܬܒܪܢ. ܢܩܘܕܐ ܠܐ ܦܠܓܝܢ. ܠܐ ܓܝܪ ܦܠܓܐ ܕܗܘ ܡܢ ܗܘ ܡܫܚܬܐ ܫܘܝܘܬܐ ܢܘܩܙܐ ܘܡܬܒܪܢ. ܘܡܛܠܗ ܐܦ ܐܪܝܬܡܛܝܩܝ ܒܡܘܣܝܩܝ ܡܬܡܫܚܬܐ: ܡܢܡ ܒܡܘܣܝܩܝ ܡܬܚܫܒܬܐ ܒܗܿ ܕܡܬܚܫܒܐ ܠܐ ܡܬܚܫܒ ܥܠ ܡܬܚܫܒܬܐ. ܡܬܚܫܒܬܐ ܕܝܢ ܡܢ ܒܠܚܘܕܝܗܘܢ ܡܬܚܫܒ ܥܠ ܡܬܚܫܒܬܐ . . . . [ܘܒܩܘܛܠܐ ܡܢ ܕܒܡܘܣܝܩܝ ܡܬܚܫܒܬܐ ܡܢܬܐ ܐܪܝܬܡܛܝܩܝ ܠܡܘܣܝܩܝ]. ܒܗܿ ܓܝܪ ܡܬܚܫܒܬܐ ܐܝܟܢܐ ܐܪܝܬܡܛܝܩܝ. ܗ̄ ܒܗܿ ܕܡܢܗ ܘܒܗ: ܘܠܗ ܒܗܿ ܕܐܣܛܘܟܣܐ. ܐܪܝܬܡܛܝܩܝ ܓܝܪ: ܠܡܢܝܢܐ ܗܘ ܕܡܢܗ ܘܒܗ ܚܕܐ. ܒܗܘ ܕܝܢ ܕܐܣܛܘܟܣܐ ܡܘܣܝܩܝ. ܠܘܬ ܕܝܢ ܒܡܘܣܝܩܝ ܗܘ ܕܒܡܘܣܝܩܝ ܡܬܚܫܒܬܐ. ܦܝܫܐ ܦܣܝܩܘܬܐ ܠܐܣܛܪܘܢܘܡܝܐ. ܒܗܿ ܕܦܣܝܩܘܬܐ ܦܢ: ܡܢܡ | ܡܬܚܫܒܢ ܐܝܟܢܐ. ܐܣܛܪܘܢܘܡܝܐ ܕܝܢ ܡܢܡ ܡܬܬܙܝܥܢܐ. ܡܛܝ ܡܢܡ ܡܢܗ: ܡܢܡ ܡܬܚܫܒܢ: ܡܢ ܡܢܡ ܡܬܬܙܝܥܢܐ. ܒܗܿ ܕܗܘ ܕܡܬܚܫܒ: ܠܐ ܡܬܚܫܒ ܥܠ ܡܬܬܙܝܥܢܘܬܐ. ܡܬܬܙܝܥܢܘܬܐ ܕܝܢ: ܡܬܚܫܒܐ ܥܠ ܡܬܚܫܒܢܘܬܐ. ܥܠ ܓܝܪ ܕܡܬܬܙܝܥ: ܥܠ ܡܢܡ ܡܬܚܫܒܢ ܡܬܬܙܝܥ ܒܥܘܦ ܙܒܢܐ. ܐܟܘܬ ܕܡܬܚܫܒܝܢ ܒܗ ܠܬܠܬ ܐܣܛܘܟܣܐ. ܐܝܟܢܐ ܕܗܘܠܟܐ ܕܡܬܬܙܝܥܢܘܬܐ ܐܝܟܢܐ ܕܗܘܝܐ ܥܠ ܡܢܡ ܡܬܚܫܒܢ ܗ̄ ܥܠ ܐܪܒܐ. ܐܠܘ ܓܝܪ ܠܗ ܗܘܐ ܐܢܫ ܕܢܬܚܫܒ ܦܠܓܐ: ܐܝܟܢܐ ܕܐܣܛܘܟܣܐ ܘܠܒܠܐ: ܡܢܡ ܗܘ ܕܡܬܬܙܝܥ ܘܒܠܚܘܕ ܗܘ ܕܡܬܬܙܝܥ: ܠܗ ܗܘܐ ܠܝ ܕܡܬܬܙܝܥ. ܐܣܛܘܟܣܐ ܓܝܪ ܥܠܬܐ. ܕܗܘ ܡܬܬܙܝܥܢܘܬܐ ܕܗܘܐ ܥܠ: ܡܛܝ ܐܪܒܐ ܕܡܬܚܫܒܢ ܗܘܐ: ܗܘ ܕܒܓܘܫܡܐ ܡܬܚܫܒ ܐܝܟܢܐ. ܠܐܝܠܝܢ ܕܡܬܬܙܝܥܝܢ. ܠܘܬ ܕܝܢ ܦܪܫܬܐ ܡܢ ܡܬܬܙܝܥܝܢ: ܡܛܝ ܡܢܡ ܕܡܬܚܫܒ ܡܬܬܙܝܥܝܢ. ܗ̄ ܐܪܒܐ. ܒܗܿ ܕܐܠܘ ܠܗ ܠܡܢܡ ܐܪܒ ܕܡܬܚܫܒܝܢ ܦܠܓܘܬܗܘܢ ܠܠܗܘܢ: ܠܐ ܦܠܓܝܢ ܗܘܝܢ.

ܫܘܐܠܐ ܕܐܪܒܥܐ: ܐܝܟܢ ܐܝܬܝܗܘܢ ܡܬܚܫܒܢܐ ܕܒܠܚܘܕ ܡܢ ܗܠܝܢ ܐܪܒܥܐ ܕܡܬܬܚܫܒܢܘܬܐ ܦܘܫܩܐ: ܡܬܚܫܒܢܘܬܐ ܓܝܪ: ܐܝܟܢܐ ܦܘܫܩܐ. ܒܗܿ ܕܐܪܒܥܐ ܐܝܬܝܗܘܢ ܗܘܘ. ܘܠܬܪܬܝܢ ܡܬܚܫܒܢܐ ܚܕܝܢ ܗܘܘ ܘܐܪܒܥ. ܡܬܚܫܒܢ ܠܒܗܘܢ ܓܝܪ ܘܐܪܒܥܘ ܡܢ ܐܦܢ. ܕܪܬܝܢܐ ܒܡܢܝܢܐ ܡܬܚܫܒܢ ܒܠܚܘܕ. ܘܗܠܝܢ ܐܝܟ ܡܢ ܦܪܫ ܡܬܚܫܒ ܥܠ ܕܒܠ ܢܩܘܕܬܐ ܕܒܚܫܒܢܐ. ܕܪܬܝܢܐ ܡܢ ܢܦܫ ܒܠܚܘܕ. ܒܗܘܐ ܚܢܝܢ.

ܫܘܐܠܐ ܡܥܒܕܢܐ: ܡܛܠ ܡܢܐ ܡܬܩܪܐ ܗܘ ܠܐܘܦܘܬܝܩܝܐ ܕܣܘܠܠܘܓܝܣܡܘܣܐ:
ܫܠܡܐ ܡܢܗ ܡܦܩܬܐ. ܦܘܢܝܐ: ܡܛܠ ܕܣܝܡܘܬܐ ܐܝܬ ܠܗ ܠܐܬܪܐ ܕܐܚܪܢ ܥܠܘܗ̇
ܕܐܝܬܘܗܝ. ܘܗܘܐ ܕܐܝܬܘܗܝ ܐܘ ܒܟܠܗܘܢ ܠܐ ܗܘܝܢܐ ܐܝܬܘܗܝ: ܡܟܢ ܠܡܦܠܠܘܬܐ
ܠܟܘܠܐ. ܐܘ ܒܟܠܗܘܢ ܗܘܝܢܐ. ܐܝܟܢܐ ܕܡܣܬܒܪܐ ܒܬܪܝܢ. ܡܟܢ ܠܡܦܠܠܘܬܐ
ܒܡܢܬܐ. ܐܘ ܒܡܕܡ ܡܢ ܗܘܝܢܐ. ܒܡܕܡ ܕܝܢ ܠܐ ܗܘܝܢܐ. [ܘ]ܡܟܢ ܠܘܬܗ
ܡܠܟܫܢܐ. ܐܝܟܢܐ ܕܝܠ ܕܢܦܩ ܐܝܬ ܐܘܦܘܬܝܩܝܘܢ. ܐܝܟ ܠܡܐܡܪ ܦܘܩ ܡܢ ܗܘܠܐ.
ܘܡܬܚܫܒ ܐܝܟ ܠܗ ܘܐܡܪ ܐܝܟ: ܕܐܘܦܘܬܝܩܝܘܢ ܐܡܪ: ܐܣܟܝܡܐ ܒܘܦܣܘܣܘܗܝ ܕܣܘܦܝܣ
ܡܢ ܡܬܬܚܐ: ܗܘܝܢ ܠܐ ܗܘܝܢܐ ܗܘ. ܠܐ ܓܝܪ ܢܦܩ ܐܝܬ ܒܗܘܠܐ ܡܕܡ. ܐܝܟܢܐ ܕܢܣܒ
ܐܘ ܠܟܠ ܐܘ ܦܪܘܠܐ. ܐܘ ܡܕܡ ܐܚܪܢܐ ܕܐܝܟ ܗܢܐ: ܡܠ ܕܝܢ ܕܒܗܘܠܐ ܡܕܡ ܡܬܚܝܕܐ:
ܗܘܝܢ ܗܘܝܢܐ ܡܬܐܡܪ. ܡܟܢܫ ܡܢܗ ܐܦܠܐ ܐܠܐ ܠܐܘܦܘܬܝܩܝܐ ܕܣܘܠܠܘܓܝܣܡܘܣܐ
ܠܗܠܝܢ ܡܢܗܘܢ. ܐܝܟ ܦܘܠܚܢܐ ܗܢܐ ܕܡܢ ܠܥܠ.

ܡܬܐܡܪܝܢ { ܐܘ ܒܟܠܗܘܢ ܠܐ ܗܘܝܢܐ ܗܘ: ܡܟܢ ܠܡܦܠܠܘܬܐ ܠܟܘܠܐ܀
ܐܘ ܒܟܠܗܘܢ ܗܘܝܢܐ: ܡܟܢ ܠܡܦܠܠܘܬܐ ܒܡܢܬܐ܀
ܐܘ ܒܡܕܡ ܗܘܝܢܐ ܒܡܕܡ ܠܐ: ܡܟܢ ܠܘܬܗ ܠܡܠܟܫܢܐ܀

ܡܢ ܐܝܟܐ ܦܪܟܢܐ ܕܡܐܡܪܐ ܬܪܝܢܐ ܕܡܠܟܐ ܬܪܝܢܐ܀

ܡܕ| ܫܘܐܠܐ ܩܕܡܝܐ: ܕܡܛܠ ܡܢܐ ܐܪܒܥܐ ܐܣܟܝܡܐ ܡܬܚܫܒܢ܀ ܦܘܢܝܐ: ܡܬܡܠܝܢܘܬܐ
ܟܠ ܒܣܘܡܐ ܢܦܠ. ܗܘ ܒܫܘܡܐ ܐܘ ܐܣܩܝܡܐ ܡܢܦܩܬܐ ܡܢܗ ܐܪܒܥܐ. ܐܘ
ܐܣܩܝܡܐ ܡܢܫܡܬܐ ܡܢܗ ܠܚܫܒܢܐ. ܘܗܘ ܡܢܫܡܬܐ. ܐܘ ܡܢܗ ܡܠܬܗ ܐܣܩܝܡܐ:
ܡܢܗ ܠܐܘܦܘܬܝܩܝܘܢ. ܐܘܟܝܢ ܦܘܫܩܐ. ܗܘ ܕܢܦܠ ܠܚܝܠܐ ܕܡܢܝܢܐ. ܘܐܝܟܐ ܕܗܘܠܝܢ.
ܐܘ ܐܝܟ ܕܬܪܝܢܘܬܐ ܐܣܩܝܡܐ. ܡܢܗ ܠܡܘܡܐܘ. ܗܘ ܕܢܦܠ ܐܪܝܢܘܬܐ ܕܡܢܝܢܐ
ܕܡܝܬ ܕܠܗܘܢ ܣܓܝܐ. ܐܝܟܢܐ ܕܐܠܝܢ ܕܦܠܓ ܡܢܝܢ ܠܗܘܢ ܙܦܠ ܕܡܢܝܢ. ܡܠܬܐ ܡܝܬ
ܕܟܘܠܐ ܘܦܠܓܘܬ ܟܘܠܐ. ܐܡܪܝܢ ܓܝܪ ܠܦܠܓ ܦܠܓܐ ܘܦܠܓܘܗܝ ܕܦܠܓܐ. ܐܘ ܐܝܬܝܐ ܠܗܘܢ
ܐܝܬܝܐ. ܕܡܝܬ ܡܠܬܐ. ܐܝܟܢܐ ܕܐܟܠܐ ܘܡܫܬܠܬܐ. ܕܟܠܗܘܢ ܢܦܠ ܡܣܬܦܩܢܘܬܐ:
ܠܐܝܬܘܬܐ ܕܡܢܝܢܐ ܕܠܗܘܢ ܣܓܝܐ܀ ܒܫܘܡܐ ܕܝܢ ܡܢܫܡܬܐ: ܐܘ ܡܬܐܡܪܢܝܬܐ ܐܣܩܝܡܐ:
ܐܘ ܠܐ ܡܬܐܡܪܢܝܬܐ܀ ܘܗܘ ܠܐ ܡܬܐܡܪܢܝܬܐ ܡܢܗ ܠܐܘܦܣܝܣ܀ ܗܘ ܕܝܢ
ܡܬܐܡܪܢܝܬܐ ܡܢܗ ܠܐܦܘܦܝܢܘܬܐ. ܘܗܠܝܢ ܡܢ ܟܠ ܦܘܠܚܢ ܕܐܬܐܡܪܬܐ
ܡܦܩܢ܀

. . . .

ܫܘܐܠܐ ܕܬܠܬܐ: ܕܐܝܟ ܓܒܫܐ ܡܝܬ ܗܠܝܢ ܐܪܒܥܐ ܐܣܟܝܡܐ ܠܗܘܢ ܣܓܝܐ܀ ܦܘܢܝܐ:
ܐܣܟܝܡܐ ܓܝܪ ܕܡܢܝܢ ܡܢܝܢ ܕܡܦܫܬܐ ܗܘ ܡܢܫܡܬܐ ܠܗܘܢ ܡܢܦܩܬܐ ܗ̄ܘ ܐܪܒܥܐ

ܠܡܘܣܝܩܝ. ܠܐܣܛܪܘܢܘܡܝܐ܀ ܡܥܒܕܢܝܬܐ ܕܝܢ ܡܬܦܠܓܐ: ܠܬܠܬ ܡܢܘ̈ܢ. ܠܡܕܒܪܢܘܬܐ ܢܦܫܝܬܐ. ܘܠܡܕܒܪܢܘܬܐ ܒܝܬܝܬܐ. ܘܠܡܕܒܪܢܘܬܐ ܡܕܝܢ ܡܕܝܢܝܬܐ. ܘܡܬܦܠܓ̈ܢ ܗܠܝܢ ܐܝܟ ܕܡܬܚܙܐ: ܡܢ ܦܠܓܐ ܗܢܐ ܕܬܚܬ:

ܦܝܠܘܣܘܦܘܬܐ ܡܥܒܕܢܝܬܐ

ܡܕܒܪܢܘܬܐ
- ܡܕܒܪܢܘܬܐ ܡܕܝܢ ܡܕܝܢܝܬܐ. ܐܘ ܕܡܕܝܢܬܐ ܘܐܬܪܐ܀
- ܡܕܒܪܢܘܬܐ ܒܝܬܝܬܐ. ܐܘ ܕܒܝܬܐ ܘܐܢܫܐ܀
- ܡܕܒܪܢܘܬܐ ܢܦܫܝܬܐ. ܐܘ ܕܚܕ ܚܕ ܒܪܢܫܐ܀

ܬܐܘܪܝܐ
- ܡܬܐܡܛܝܩܝ:
  - ܐܪܝܬܡܛܝܩܝ܀
  - ܓܐܘܡܛܪܝܐ܀
  - ܡܘܣܝܩܝ܀
  - ܐܣܛܪܘܢܘܡܝܐ܀
- ܝܘܠܦܢܐ ܟܝܢܝܐ܀
- ܝܘܠܦܢܐ ܐܠܗܝܐ܀

ܦܪܐ | ܗܘܐ ܗܟܝܠ: ܡܛܠ ܡܢܐ ܐܬܩܪܝܬ ܡܠܬܐ ܡܥܒܕܢܝܬܐ ܦܝܠܘܣܘܦܘܬܐ܀
ܦܢܝܬܐ: ܡܛܠ ܕܢܦܫܐ ܐܬܩܪܝ ܐܢܫܐ ܕܚܙܐ ܐܝܬ ܠܗ ܠܗܘ. ܐܝܟ ܐܬܩܪܝ ܚܝܠܐ ܦܢܝ ܕܐܝܬ ܠܗ
ܚܝܠܐ. ܬܘܕܝܬܐ ܘܡܕܒܪܢܘܬܐ. ܘܡܛܠ ܕܢܦܫܗ ܕܦܝܠܘܣܘܦܘܬܐ ܦܢܝܐ. ܘܡܬܪܒܐ
ܠܚܝܐ ܕܢܦܫܐ. ܘܡܬܩܪܝܐ ܐܬܩܪܝ ܡܠܬܐ ܐܢܫܝܬ ܐܘ ܬܐܘܪܝܐ ܘܡܕܒܪܢܘܬܐ. ܐܝܟܢܐ
ܕܟܕ ܡܕܒܪܢܘܬܐ ܡܬܪܒܐ ܠܚܝܐ ܡܕܒܪܢܐ ܕܢܦܫܐ. ܟܕ ܕܝܢ ܬܐܘܪܝܐ ܡܬܪܒܐ ܠܚܝܐ
ܬܘܕܝܬܐ ܕܢܦܫܐ. ܘܡܛܠ ܗܢܐ ܐܬܩܪܝ ܡܠܬܐ ܐܬܦܠܓܬ܀ ܠܗܝ ܕܝܢ ܐܝܬ ܠܗ ܠܗ
ܚܕܐ ܚܝܠܐ ܬܘܕܝܬܐ ܘܡܕܒܪܢܘܬܐ܀ ܬܘܕܝܬܐ ܗܝ: ܕܒܗ ܕܟܠܗܘܢ ܕܚܝܠܐ ܦܪܝܫܐ
ܕܝܕܥܝܢ. ܘܟܠܗ ܡܢܗܘܢ ܕܙܘܥܐ ܘܫܠܝܐ ܠܟܠܗܘܢ ܡܢ ܗܘ ܕܠܟܠܗܘܢ ܝܕܥܝܢ. ܘܡܕܒ
ܠܢܦܫܐ. ܡܢ ܗܘ ܕܐܦܣܪܐ ܡܬܐܠܕ ܒܚܝܠܐ ܠܗ ܡܠܬܐ ܕܐܬܦܠܓܬ. ܘܐܝܟܢ ܕܚܙܐ ܟܠܗ
ܦܪܒ | ܕܝܢ ܐܝܟ ܚܕܐ ܚܕܐ. ܡܢܐ | ܕܚܙܐ ܢܦܫܐ ܒܚܝܐ ܕܒܚܝܠܐ ܡܢ ܬܘܕܝܬܐ. ܡܬܐܠܕ ܐܢܫ
ܡܬܩܪܝܢ ܕܥܒܕ ܗܘ ܟܠܗ ܕܟܠܗܘܢ. ܐܘ ܢܠܟ ܡܕܒܪܢܐ ܡܢܐ. ܐܝܟ ܠܐ
ܡܬܐܡܪ ܠܗ: ܡܬܦܠܓܐ ܡܛܠ ܕܐܝܬ ܡܢ ܚܝܠܐ ܕܡܕܒܪܢܐ ܡܕܒܪܢܘܬܐ ܕܝܢ:
ܡܛܠ ܕܐܝܬ ܡܢ ܚܕܐ ܚܕܐ ܐܝܟ: ܐܝܟ ܡܢ ܒܐܘܪܚܐ ܦܢܝܐ: ܡܬܦܠܓܢ ܕܢܦܫ
ܡܢ ܡܕܒܪܢܘܬܐ. ܐܠܐ ܒܚܝܠ ܟܠ ܐܘ ܒܚܝܐ ܢܦܫܢ ܡܢ ܐܦܠܐ. ܐܘ ܡܢܐ ܢܦܫܢ.
ܒ. ܐܘ ܡܢܗܘܢ ܐܝܟܢܐ ܕܐܝܟ ܗܢܐ ܡܬܦܠܓܢ. ܘܐܬܚܙܝܬ ܕܠܐ ܡܕܒܪܢܘܬܐ ܠܐ ܦܢܝܐ. ܘܡܢ ܗܠܝܢ
ܡܬܚܙܝܢ ܕܬܠܬܐ ܗܠܝܢ: ܐܬܦܠܓܬ: ܦܝܠܘܣܘܦܘܬܐ: ܬܐܘܪܝܐ ܘܡܕܒܪܢܘܬܐ܀

ܕܟܠܗܘܢ ܗܘܝܐ. ܒܗܘ ܕܐܝܬܝܗܘܢ ܗܘܝܐ܀ ܠܗܠܝܢ ܕܝܢ: ܚܕܐ ܕܡܫܡܠܝܐ ܠܟܠܗܝܢ ܘܐܝܬܝܐ܀ ܠܬܠܬܐ: ܗܘܝܐ ܕܫܘܝܐ܀ ܦܬܓܡܐ ܕܝܢ: ܕܫܘܝܐ ܕܥܠܬܐ (ܥܠܬܐ) ܥܠܬܐ ܕܓܒܝܐ ܠܟܪܝܗܐ܀ ܣܡܝܡܐ: ܐܘܣܝܐ ܕܐܘܣܝܩܐ. ܘܚܕܐ ܕܬܪܝܢܐ܀ ܚܬܝܬܐ ܕܝܢ: ܡܢ ܗܝܦܘܡܢܘܣ. ܗ̄ ܦܣܩܐ ܣܕܪܬܐ܀

ܫܘܐܠܐ ܠܬܠܬܐ: ܡܬܚܫܒܐ ܥܠܬܐ ܐܝܬܝܗܘܢ ܠܫܘܝܐ ܕܡܢ[ܠ]ܦܝܠܣܘܦܐ ܘܠܐ ܠܡܪܐ ܘܠܐ ܡܥܕܪܐ܀ ܦܘܢܝܐ: ܘܐܡܪܝܢ | ܕܦܝܠܘܣܘܦܘܬܐ ܐܝܬܝܗ ܘܡܬܐܡܪܐ. ܘܡܬܚܫܒܐ ܕܡܬܐܡܪܐ: ܐܬܬܣܝܡܬ ܦܣܩܐ ܣܕܪܬܐ. ܠܗ ܓܝܪ ܡܬܐܡܪܐ ܡܢ ܟܠܗܘܢ ܬܪܝܢܐ: ܙܘܓܐ ܥܕܡܐ ܘܣܘܟܠܐ. ܒܗܘ ܕܡܪܝܐ ܕܣܘܟܠܐ: ܒܪܢ ܗܘ ܡܢܘܬ [ܕ]ܬܪܝܢ. ܡܢ ܡܢܘܬ ܕܠܐ ܬܪܝܢ܀ ܡܛܠ ܗܝ ܕܝܢ ܕܐܝܬܝܗ: ܒܐܝܬܘܬܗ ܐܝܬ ܠܝ ܠܥܠܡܐ ܠܐܘܣܝܐ.
ܐܘ ܓܝܪ ܡܢܗ ܘܠܗ ܣܢܝܩ ܒܗ. ܐܘ ܒܥܠܡܐ ܕܒܗ ܐܘܣܝܩܐ ܐܝܬܝܗܐ ܕܫܪܝܐ. ܐܝܟܘ ܕܝܢ ܗܝܕܝܢ ܒܐܝܬܘܬܗ ܡܢܗ ܘܠܗ ܣܢܝܩ ܕܐܝܬ ܠܗ ܘܗܘ ܕܣܢܝܩ ܡܣܬܢܩܐ. ܘܗܘ ܕܝܢ ܕܡܢܗ ܠܐܝܬܘܬܗ ܓܒܝܐ ܕܡܬܐܡܪ. ܐܘ ܓܝܪ ܕܝܬܗ ܡܬܐܡܪ ܗܘ ܕܣܢܝܩ ܒܗ. ܐܘ ܒܐܝܕܐ ܒܐܝܕܐ ܡܬܦܫܛ. ܘܡܢ ܗܝ ܕܝܢ ܕܝܬܗ ܡܬܐܡܪ ܗܘ ܕܣܢܝܩ ܒܗ. ܐܬܬܣܝܡܬ: ܚܕܐ ܕܐܝܬ ܕܐܝܬܝܗܘܢ ܒܗܝ ܕܐܝܬܝܗܘܢ ܗ̄ ܕܟܠܐ ܕܟܠܗܘܢ ܐܝܬ ܕܐܝܬܝܗܘܢ. ܡܢ ܗܘ ܕܝܢ ܕܒܐܝܕܐ ܒܐܝܕܐ ܡܬܦܫܛ: ܗܘ ܕܣܢܝܩ ܒܗ: ܐܬܬܣܝܡܬ: ܚܕܐ ܕܡܫܡܠܝܐ ܠܟܠܗܝܢ ܘܐܝܬܝܐ. ܘܗܘ ܕܝܢ ܡܢܝܢܐ ܟܠܟ | | ܒܥܠܬܗ ܣܒܝܒܐ. ܗܘ ܕܝܢ ܠܗܠܝܢ ܟܠܟ: ܒܪܝܬܐ. ܠܐܝܬܝܗܘܢ ܕܝܢ ܗܠܝܢ ܐܝܬܝܗܘܢ. ܐܝܟ ܦܠܚܐ ܕܒܗ ܡܫܬܡܠܝܐ: ܕܦܝܠܘܣܘܦܘܬܐ ܐܝܬܝܗܘܢ. ܡܫܬܡܠܝܐ ܕܝܢ ܕܦܝܠܘܣܘܦܘܬܐ: ܒܥܒܕܐ ܐܝܬ̈ܝܗ. ܐܘ ܡܪܥܝܐ ܐܘ ܦܣܩܐ. ܘܡܢ ܗܘ ܡܪܥܝܐ ܐܬܬܣܝܡܬ: ܗܘܝܐ ܕܒܝܘܬܐ. ܐܘܟܝܬ ܡܬܚܫܒܢܘܬܐ ܕܝܘܬܐ ܗ̄ ܕܫܘܝܐ ܕܟܠܐ܀ ܡܢ ܗܘ ܕܝܢ ܦܣܩܐ ܐܬܬܣܝܡܬ: ܡܬܕܝܩܢܘܬܐ ܐܘ ܡܬܩܪܒܢܘܬܐ ܕܥܠܬܐ. ܥܠܬܐ ܕܓܒܝܐ ܠܟܪܝܗܐ. ܠܐܝܬܝܗܘܢ ܕܝܢ ܗܠܝܢ ܐܝܬܝܗܘܢ: ܕܥܠܝܗܘܢ ܐܝܬܝܗܘܢ. ܘܗܘ ܕܝܢ ܡܢܝܢܐ ܒܥܠܬܐ ܗܘ ܕܢܦܫܗ ܦܘܪܫܢ. ܗܘ ܕܝܢ ܠܗܠܝܢ ܒܥܠܬܐ ܗܘ ܕܢܦܫܗ ܠܗܝܦܘܣܛܐܣܝܣ܀ ܐܝܟ ܒܐܝܬܘܬܗ. ܠܗ ܡܢܗ ܘܠܗ ܣܢܝܩ: ܐܠܐ ܒܥܠܡܐ ܕܒܗ ܐܘܣܝܩܐ ܐܝܬܝܗܐ ܕܫܪܝܐ: ܡܛܠ ܕܡܕܝܢܐ ܡܢ ܟܠܗܘܢ: ܐܬܬܣܝܡܬ ܒܥܠܡܐ ܕܦܘܪܫ ܟܠ ܡܢܝܢܘܬܗ ܗ̄ ܐܘܣܝܐ ܐܘܣܝܩܐ ܘܚܕܐ ܬܪܝܢܐ. ܐܝܟ ܕܡܢܐ ܠܟܠܗܘܢ ܐܘܣܝܐ ܗܝ ܫܘܟܐ. ܢܣܒܬ ܕܝܢ ܗܘܠܐ ܐܝܦܘܣܛܣܝܣ ܒܥܠܬܐ ܗܘ ܕܢܦܫܗ | ܡܢܝܢܐ ܗܝ ܦܘܫܩܐ: ܐܘܟܝܬ ܕܟܠ ܟܝܢܐ. ܒܡܐܡܪܐ ܗܘ ܕܢܦܫ ܟܠܗܘܢ ܐܠܗܐ܀

ܫܘܐܠܐ ܦܬܓܡܐ: ܒܥܠܬܐ ܘܐܝܟ ܡܢܘܬܐ ܡܬܦܠܓܐ ܦܝܠܘܣܘܦܘܬܐ܀ ܦܘܢܝܐ: ܦܝܠܘܣܘܦܘܬܐ ܡܬܦܠܓܐ ܠܬܪܝܢ ܡܢ̈ܘܢ. ܠܚܙܝܝܢܝܬܐ ܘܠܡܕܒܪܢܝܬܐ. ܘܚܙܝܝܢܝܬܐ ܡܢ ܡܬܦܠܓܐ: ܠܬܠܬ ܡܢ̈ܘܢ. ܠܐܠܗܝܬܐ. ܠܡܬܡܛܝܩܝܬܐ. ܘܠܟܝܢܝܬܐ. ܘܡܕܒܪܢܝܬܐ. ܡܕܒܪܢܝܬܐ ܕܝܢ ܡܬܦܠܓܐ ܬܠܬܐ. ܠܐܝܬܝܩܝ. ܠܐܘܩܘܢܘܡܝܩܝ.

ܠܗ ܓܝܪ ܐܘܣܝܐ ܐܝܬܘܗ̇ ܦܝܠܣܘܦܘܬܐ: ܐܠܐ ܓܢܣܐ. ܐܦܠܐ ܐܝܟ ܓܢܣܐ ܠܐܘܣܝܐ. ܠܗ ܓܝܪ ܐܘܣܝܘܬ ܐܝܬܝܗܝܢ ܦܘܠܓܝܗ̇. ܐܦܠܐ ܐܝܟ ܓܢܣܐ ܠܓܢ̈ܣܐ ܢܘܟܪ̈ܝܐ. ܠܐ ܓܝܪ ܢܘܟܪܝܢ ܠܗ ܦܘܠܓܝܗ̇: ܐܠܐ ܒܥܒܕ ܘܒܐܣܟܡܗ̇ ܣܒܝܢ. ܐܦܠܐ ܐܝܟ ܒܪܢܫܐ ܥܠ ܦܪܨܘܦ ܚܕܐ: ܠܡܫܡܠܝܘܬܐ ܡܫܬܠܡܐ. ܒܠܚܘܕ ܡܢ ܐܣܟܡܗ̇ ܓܝܪ: ܠܒܠܚܘܕܝܗܝܢ ܦܘܠܓܝܗ̇ ܢܣܒ. ܚܕ ܕܝܢ ܐܣܟܡܐ ܕܝܠܗ ܒܠܚܘܕܘܗܝ | ܦܘܠܓܐ ܕܡܬܝܒܠܝܢ ܡܢ ܒܪܢܫܐ ܥܠ ܦܪܨܘܦ ܚܕܐ. ܠܗ ܠܡܫܡܫ. ܐܠܐ ܐܝܟ ܒܥܠܐ ܠܡܫܠܡܘ. ܠܗ ܕܦܠܐ ܡܫܠܡܐ. ܐܠܐ ܠܐ ܕܦܠܐ ܡܫܠܡܐ. ܠܗ ܓܝܪ ܗܘܐ ܟܕ ܗܘܐ ܠܐܣܟܡܐ ܩܢܝ. (ܡܫܠ) ܡܫܠ ܕܝܢ ܗܘܐ ܟܕ ܗܘܐ: ܡܢ ܡܫܘܚܬܐ ܡܫܠ[ܐ ܠ]ܗ[ܘܢ] ܐܝܬ ܕܝܢ ܒܗܘܢ. ܘܠܐ ܒܗ ܡܫܬܘܕܥܐ܀

ܡܢ ܡܐܡܪܐ ܩܕܡܝܐ ܕܝܠܗ ܕܝܢ ܕܟܬܒܐ ܛܘܦܝܩܐ ܕܐܪܝܣܛܘܛܠܝܣ܀

| <u>ܫܘܐܠܐ ܕܟܬܝܒ</u>: ܡܢܐ ܐܝܬܘ̄ ܠܘܓܝܩܐ. ܘܡܢ ܐܝܠܝܢ ܡܬܬܩܢܐ܀ <u>ܦܘܢܝܐ</u>: ܘܐܡܪܝܢ ܕܠܘܓܝܩܐ ܐܝܬܝܗ̇: ܡܐܡܪܐ ܕܒܣܘܦܣܛܝܩܐ. ܡܫܘܕܥܢܐ ܕܟܠܐ ܕܟܠ ܡܫܘܕܥܢܐ ܐܝܢܐ ܐܝܢܐ ܕܗܘ ܕܫܪܝܪ. ܡܬܝܕܥ ܓܝܪ ܠܘܓܝܩܐ ܡܢ ܓܢܣܐ ܘܡܢ ܦܘܪܫܢܐ. ܘܓܢܣܗ̇ ܡܐܡܪܐ ܐܝܟ ܓܢܣܐ ܡܦܠܐ. ܗܘ ܕܒܣܘܦܣܛܝܩܐ ܘܡܫܘܕܥܢܐ ܕܟܠܐ ܕܡܫܘܕܥܢܐ. ܐܝܟ ܦܘܪܫܢܐ. ܡܛܠ ܕܐܝܬ ܩܠܐ ܕܠܐ ܒܣܘܦܣܛܝܩܐ ܐܡܝܪܝܢ. ܐܠܐ ܒܪܛܘܪܝܩܐ. ܘܟܕ ܠܝ ܗܘܝ ܐܝܬ ܠܗܘܢ ܠܐ ܡܫܘܕܥܢܘܬܐ ܕܟܠܐ ܐܠܗ̈ܝܐ. ܐܠܐ ܓܢ̈ܣܐ. ܐܟܙܢܐ ܕܐܡܪܝܢ ܗܟܢܐ ܒܪܢܫܐ ܓܢܣܢܝܐ. ܦܠܐ ܡܛܠ ܗܕܐ. ܠܐܦܝ ܡܫܘܕܥܢܐ܀ ܘܠܘܬ ܡܬܝܕܥ ܠܘܓܝܩܐ ܡܢܗܪܐ. ܡܢ ܗܕܐ ܕܦܢܝܐ ܒܓܘܫܡܐ ܕܡܠܬܐ. ܘܐܝܟ ܡܬܚܙܝܐ ܡܬܘܡܝܐ ܡܢ ܐܝܟܢ ܡܬܠܐܡܢܐ. ܐܝܟ ܡܬܘܡܝܐ. ܠܗ ܡܢ ܐܝܟܢ ܡܬܚܙܝܐ ܡܬܠܐܡܢܐ. ܐܠܐ ܠܝ ܡܢ ܥܒܝܕ ܕܐܡܪ ܡܫܘܬܦ ܡܬܘܡܝܐ ܗܘ. ܡܬܚܙܝܐ ܡܬܠܐܡܢܐ. ܠܝ ܕܝܢ ܥܒܝܕ ܕܐܡܪ ܚܕ ܐܘ ܕܦܘܐ ܡܬܘܡܝܐ ܡܬܚܙܝܐ. ܕܐܝܟ ܐܡܪ. ܒܪܢܫܐ ܐܝܬܘ̄ ܚܝܐ ܡܠܝܠܐ. ܡܛܠ ܕܡܬܚܙܐ ܠܘܓܝܩܐ. ܐܬܬܘܡܝܐ ܡܬܠܐܡܢܐ. ܘܟܠ ܓܝܪ ܗܘܐ ܠܘܓܝܩܐ ܘܒܟܠܝܠܐ. ܒܪܢܫܐ ܐܝܬܘܗܝ ܚܝܐ ܦܚܘܠܐ ܡܘܬܐ ܓܝܪܢܩܣܝܣ. ܡܬܘܡܝܐ ܠܘܓܝܩܐ. [ܡܛܠ ܕ]ܥܒܝܕ ܕܐܡܪ ܡܫܘܬܦ ܐܬܬܘܡܝܐ: ܐܬܚܙܝ ܡܬܠܐܡܢܐ. ܠܐ ܓܝܪ ܣܓܝ ܐܠܐ ܠܝ ܠܓܝܪܢܩܣܝܣ ܠܣܡܟ. ܒܪܢܫܐ ܐܝܬܘܗܝ ܚܝܐ ܡܠܝܠܐ ܦܘܐܐ ܓܡܝܪܐ. ܡܛܠ ܕܥܒܝܕ ܕܐܡܪ ܡܫܘܬܦ ܐܬܬܘܡܝܐ: ܠܗ ܡܬܠܐܡܢܐ. ܒܪܢܫܐ ܐܝܬܘ̄ ܚܝܐ ܡܠܝܠܐ ܓܡܝܪܐ. ܡܛܠ ܕ[ܥܒܝܕ] ܕܥܒܕ ܐܬܬܘܡܝܐ: ܠܗ ܡܬܠܐܡܢܐ܀

ܬܘܒ ܡܢ ܐܝܟܐ ܩܕܡܝܐ ܕܡܐܡܪܐ ܛܘܦܝܩܐ ܕܟܬܒܐ ܛܘܦܝܩܐ܀

ܬܘܪ | ܫܘܐܠܐ ܛܘܦܝܩܐ: ܡܢܐ ܐܝܬܝܗ̇ ܦܝܠܣܘܦܘܬܐ܀ ܦܘܢܝܐ: ܗܝ ܓܝܪ ܕܡܢܐ: ܠܘܓܝܩܐ ܠܟܠܐ. ܟܝܢܗ̇ ܠܣܢܐ ܕܦܝܠܣܘܦܘܬܐ ܩܕܡܐ ܐܝܬܝܗ̇܀ ܦܘܢܝܐ: ܡܟܠܝܐ

ܠܣܘܡܐ ܕܫܡܗ̈ܐ. ܗܠܝܢ ܕܡܬܩܪ̈ܝܢ ܐܬܘܬ̈ܐ. ܘܠܗ ܒܟܠ. ܘܐܘܟܝܐ ܡܬܦܠܓܝܢ
ܦܘܠܓܐ ܗܘ ܕܒܟܡܘ܀ ܓܘܫܡܐܝܬ ܡܢ ܡܬܦܠܓܝܢ: ܐܘ ܐܝܟ ܐܘܡܢܐ ܠܓܒ̈ܝܐ. ܐܝܟܢܐ
ܕܐܦܪܫ ܐܢܫ. ܒܢܝܢܐ ܐܪܒܥܐ ܐܣܛܘܟܣܐ ܐܘ ܚܘܪ̈ܐ. ܐܘ ܐܝܟ ܓܢܣܐ ܠܐܕ̈ܫܐ. ܐܝܟܢܐ
ܕܚܝܘܬܐ. ܐܘ ܠܦܘܬ ܐܣܛܘܟܣܐ ܐܘ ܒܢܝܢܐ. ܐܘ ܡܢܫܡܐ ܐܘ ܠܐ ܡܢܫܡܐ. ܐܘ ܐܝܟ ܓܢܣܐ
ܠܓܒ̈ܝܐ ܢܘܟܪ̈ܝܐ. ܐܝܟܢܐ ܕܡܢܬܐ ܐܘ ܚܘܪܐ ܐܝܟ̄ܘ ܐܘ ܐܪܒܥܐ܀ ܬܠܬܐܝܬ | ܡܢܝܢ
ܡܬܦܠܓܝܢ ܒܟܠܗ ܕܡܬܦܠܓܝܢ܀ ܐܘ ܐܝܟ ܫܡܐ ܠܐܕ̈ܫܐ܀ ܐܘ ܐܝܟ ܒܟܠ ܠܡܫ̈ܠܡܢܐ܀
ܐܘ ܐܝܟ ܐܘܡܢܐ ܠܓܒ̈ܝܐ܀ ܐܘ ܐܝܟ ܓܢܣܐ ܠܐܕ̈ܫܐ܀ ܐܘ ܐܝܟ ܓܢܣܐ ܠܓܒ̈ܝܐ
ܢܘܟܪ̈ܝܐ܀ ܐܘ ܐܝܟ ܒܪܐ ܡܢ ܗܘܝܐ ܗܘܐ ܠܒܣܝܡܘܬܐ ܡܣܬܟܠܐ. ܡܬܦܠܓܝܢ ܕܝܢ
ܗܠܝܢ ܢܘܗܪ̈ܬܐ: ܡܢ ܦܘܠܓܐ ܗܢܐ ܕܗܪܟܐ.

ܟܠ ܕܡܬܦܠܓ

- ܐܘ ܓܘܫܡܐܝܬ
  - ܐܘ ܐܝܟ ܓܢܣܐ ܠܓܢܣ̈ܐ܀
  - ܐܘ ܐܝܟ ܓܢܣܐ ܠܐܕ̈ܫܐ܀
  - ܐܘ ܐܝܟ ܐܘܡܢܐ ܠܓܒ̈ܝܐ܀
- ܐܘ ܒܟܡܘ ܡܬܦܠܓ
  - ܐܘ ܐܝܟ ܒܪܐ ܡܢ ܗܘܝܐ
    - ܐܝܟ ܫܡܐ ܕܫܡ̈ܗܐ ܘܦܘܪ̈ܫܢܐ܀
    - ܐܘ ܡܫܡܫܢܐ܀
    - ܐܝܟ ܒܟܠܐ ܕܥܠܐ ܘܡܫܟܚܐ܀
    - ܐܘ ܒܟܠܗ ܡܢ̈ܝܐ܀
  - ܐܘ ܐܝܟ ܦܘܠܓܐ
    - ܐܘ ܐܝܟ ܟܠܐ ܠܡܫ̈ܠܡܢܐ܀
      - ܐܘ ܐܝܟ ܡܫ̈ܠܡܢܐ ܕܒܢ܀
      - ܐܘ ܐܝܟ ܡܫ̈ܠܡܢܐ ܠܐ ܕܒܢ܀
    - ܐܘ ܐܝܟ ܓܢܣܐ ܠܐܕ̈ܫܐ܀
      - ܐܝܟ ܫܡܐ ܠܟܠܗ ܘܟܠܐ ܡܫܟܚܐ܀

ܐܐ | ܐܢܫܝܢ ܕܝܢ ܩܕܡ̈ܝܐ ܘܐܦ ܐܢܐ ܗܕܐ ܥܒܕܐ ܕܦܘܠܓܐ. ܗܘ ܕܡܢ ܐܝܕܐ ܒܟܠ
ܡܬܦܣܩܢܐ. ܡܛܠ ܕܠܐ ܡܫܟܚܐ ܐܦܘܕܝܩܣܝܣ ܣܘܠܘܓܝܣܛܝܩܝ ܠܡܬܦܪܫܘ: ܐܝܟ
ܐܡܪ. ܕܐܪܣܛܘ ܓܝܪ. ܟܠ ܦܘܠܓܐ ܐܝܟ ܕܐܡܪ: ܚܕܐ ܬܠܬܐ ܦܘܠܓܐ ܐܝܬ.
ܚܙܐ ܠܟܠܗ ܕܝܢ ܘܚܕܐ ܠܐܕ̈ܫܐ. ܦܘܠܓܐ ܕܝܢ ܗܘ ܕܐܝܟܐ ܒܟܠ ܡܬܦܣܩܢܐ: ܕܠܐ
ܗܟܢ ܗܘ. ܕܠܐ ܗܟܢ ܓܝܪ ܐܬܘܬܐ ܠܐ ܡܬܦܣܩܢܐ. ܗܠܝܢ ܕܒܗ ܐܝܟܐ ܐܢܫܐ
ܦܠܓܝܢ: ܘܠܐ ܡܫܡܫܬܐ. ܡܛܠܗܝܢ ܕܝܢ ܕܐܡܪ ܐܢܫ: ܡܣܒܐ ܡܢܢ ܘܠܗ ܦܘܠܓܐ܀
ܣܘܠܘܓܝܣܡܘܣ ܗܟܢܐ: ܠܐ ܗܘܐ ܐܝܟ ܓܢܣܐ ܠܐܕ̈ܫܐ ܡܬܦܠܓܢܐ. ܠܐ ܓܝܪ ܦܫܛܐ
ܟܠܗܝܢ ܡܢ ܦܘܠܓܝܗ̇: ܐܢܫܐ ܕܣܘܠܘܓܝܣܡܘܣ. ܐܠܐ ܐܝܟ ܐܘܡܢܐ ܠܓܒ̈ܝܐ.

ܦܘܠܝ | ܗܘ ܐܠܐ ܡܫܡܫܐ: ܒܒܡܐ ܘܐܝܟ ܐܝܬ ܡܬܦܠܓܢ ܟܠܗ ܕܡܬܦܠܓܢ: ܘܟܕ ܐܝܬ ܐܝܬ ܕܦܘܣܩܢܐ ܡܬܦܣܩܢܐ ܦܠܣܘܦܘܬܐ ܠܡܫܘܐܐ ܕܐܬܐܡܪ܀ ܦܘܣܩܐ: ܡܛܠ ܗܘܟܠ ܕܩܪܝܢܐ ܣܘܠܘܓܝܣܡܘܣ ܡܫܠܡܢܝܬܐ ܠܡܫܠܡܢܘܬܐ: ܩܕܡܝܬ ܢܚܙܐ ܚܕܬܐ: ܟܠ ܣܘܠܘܓܝܣܡܘܣ ܡܫܠܡܢܝܬܐ: ܘܢܬܘܐ ܕܩܪܝܢܐ ܠܗܘ ܡܫܠܡܢܝܬܐ. ܦܘܫܩܐ ܗܘܝܐ ܟܕ ܐܝܬ ܐܝܬ܀ ܚܕ ܡܢ ܕܗܘ ܡܫܠܡܢܝܬܐ. ܡܛܠ ܦܘܫܩܐ. ܗܘ ܕܝܢ ܡܫܠܡܢܝܬܐ ܡܛܠ ܒܟܠܗ. ܐܝܟ ܕܒܟܠܗܝܢ ܓܒܪ: ܟܠܗ ܡܫܡܫ ܕܡܬܠܝ. ܐܠܐ ܠܗ ܟܠܗ ܐܝܟ ܕܐܝܬܐ ܡܫܡܫ ܕܡܫܡܫ܀ ܕܐܬܐܡܪ: ܡܛܠ ܕܠܗܘ ܡܢ ܕܡܫܠܡܢܐ ܣܘܠܘܓܝܣܡܘܣ ܡܫܠܡܢܝܬܐ ܠܢܚܘܬܐ. ܐܡܪ ܐܠܐ ܕܝܢ ܠܡܟܠܬܐ ܘܟܠܐ ܡܟܠܬܐ: ܘܠܦܘܬܐ ܘܟܠܐ ܦܘܬܐ. ܠܗܘܠܐ ܗܘ ܡܫܡܫܢܐ ܡܢ ܐܝܬܐ ܡܬܪܕܐ. ܘܗܘܟܢܐ ܦܬܟܡ ܠܡܫܡܫܐ. ܡܢ ܐܡܪ. ܕܒܪܫܐ ܐܬܘܗܝ ܦܠܓܐ ܡܟܠܬܐ ܦܘܬܐ. ܡܛܠ ܗܟܝܠ ܠܬܠܬ ܐܬܕܪܝܢ: ܩܕܡܝܐ ܣܘܠܘܓܝܣܡܘܣ ܡܫܠܡܢܝܬܐ ܠܡܫܡܫܢܘܬܐ. ܠܗܟ ܙܘܢ ܠܡܬܚܐ. ܕܦܘܣ ܦܘܣܩܢܐ. ܘܡܢܐ ܟܠܢ ܦܘܣܩܢܐ. ܘܡܢܐ ܠܐܝܬ ܦܘܣܩܢܐ ܕܦܘܣܩܢܐ. ܦܘܣܩܢܐ ܗܘܟܠ ܐܡܪ. ܦܘܢܡܐ [ܕ]ܡܫܡܫܢ ܒܗ ܚܕ | ܩܕܡ ܕܒܟܠܗܝܢ ܡܬܦܩܢܐ. ܐܝܟܢܐ ܕܢܚܘܬܐ ܡܬܦܣܩܢܐ ܠܡܟܠܬܐ ܘܟܠܐ ܡܟܠܬܐ. ܘܐܡܪ ܦܘܣܩܢܐ ܩܕܡܝܐ ܕܡܫܡܫܢܐ܀ ܒܬܪ ܦܘܣܩܢܐ ܕܝܢ: ܗܘ̄ ܦܘܣܩܢܐ ܠܐܝܟܐ ܕܠܗܘ ܡܢ ܕܡܫܡܫܢܐ. ܐܝܟܢܐ ܕܢܚܘܬܐ ܡܬܦܣܩܢܐ ܠܦܘܬܐ ܘܟܠܐ ܦܘܬܐ܀ ܠܐܝܟ ܦܘܣܩܢܐ ܕܦܘܣܩܢܐ ܕܝܢ: ܗܘ̄ ܦܘܣܩܢܐ ܕܡܢܬܐ ܕܦܘܣܩܢܐ (ܠܐܝܟܐ). ܐܝܟܢܐ ܕܠܐ ܦܘܬܐ ܡܬܦܣܩܢ ܠܐܚܪܢܐ ܘܡܟܠܬܐ. ܠܗ ܓܝܪ ܟܠ ܒܟܠܗܘܢ ܗܕܐ ܦܘܣܩܢܐ ܘܒܬܪ ܦܘܣܩܢܐ. ܡܐ ܕܠܗ ܒܟܠܗܘܢ ܡܫܡܫ ܒܦܘܣܩܢܐ܀ ܢܐܡܪ ܗܟܝܠ ܟܠ ܦܘܣܩܢܐ ܓܘܢܐ. ܟܠ ܓܝܪ ܕܡܬܦܠܓܢ. ܐܘ ܒܟܠܗ ܡܬܦܠܓܢ: ܐܘ ܓܒܝܢܝܬ. ܐܘ ܡܢ ܒܟܠܗ. ܐܘ ܐܝܟ ܡܫܡܫܢܐ. ܐܘ ܐܝܟ ܒܢܬܐ ܡܠܐ. ܘܐܝܟܘ ܕܐܝܟ ܡܫܡܫܢܐ. ܐܘ ܐܝܟ ܓܒܝܢܐ ܠܐܝܟܐ. ܗܘ̄ ܐܝܟ ܕܢܚܘܬܐ ܠܡܟܠܬܐ ܘܟܠܐ ܡܟܠܬܐ. ܐܘ ܐܝܟ ܒܟܠܐ ܠܡܢܬܐ. ܘܗܘܝܐ ܠܐܝܟܐ. ܐܘ (ܐܝܟ) ܕܡܢ ܡܢܬܐ. ܐܘ ܠܐ ܕܡܢ ܡܢܬܐ. ܘܐܝܟ ܕܡܢ ܡܢܬܐ ܡܢ ܐܡܪ̄: ܦܠ ܕܡܢܬܐ ܗܘ ܕܡܬܦܣܩܢܐ ܐܝܬ ܠܗ ܚܡܐ ܕܟܠܐ. ܘܐܦ ܠܚܡܐ ܕܠܗܘ ܡܬܟܠܐ. ܐܝܟܢܐ ܕܟܣܦܐ ܕܡܬܦܠܓܢ ܠܟܣܦܐ ܡܣܝܡܐ. ܕܟܠܝܐ

ܦܘܠ | ܡܢ ܡܢܬܐ ܕܟܣܦܐ: ܟܣܦܐ ܡܬܦܠܓܐ ܡܬܦܠܓܐ ܠܚܡܐ ܕܟܣܦܐ. ܠܐ | ܕܡܢ ܡܢܬܐ ܕܝܢ: ܗܘ ܕܕܡܬܟܠܐ ܐܝܬ ܠܗܘܢ. ܐܝܟܢܐ ܕܗܘ ܡܐ ܕܡܬܦܠܓܢ: ܠܐ ܡܬܟܠܐ ܠܚܡܐ ܕܟܠܐ ܘܐܦܠܐ ܠܚܡܐ. ܐܝܟܢܐ ܕܐܝܟܘ ܕܡܫܡܫܢ ܐܝܬ ܠܡܫܡܫܢܘܬܐ ܠܐܚܪܢܐ ܘܡܬܟܠܐ. ܠܐ ܓܝܪ ܗܘ ܦܠܐ ܕܡܬܦܣܩܢܐ ܡܢ ܡܫܡܫܢܘܬܐ: ܡܬܐܡܪܐ ܡܫܡܫܢܘܬܐ. ܘܐܦܠܐ ܠܚܡܐ ܕܡܫܡܫܢܘܬܐ ܡܬܦܠܓܐ܀ ܘܐܝܟ ܒܢܬܐ ܡܠܐ ܕܝܢ. ܠܐܝܟܐ. ܐܘ ܓܝܪ ܒܟܠܗ ܩܕܡ ܡܬܐܡܪܝܢ ܡܢ ܡܠܐ: ܐܘ ܡܫܡܫܐ. ܘܐܦ ܡܢ ܒܟܠܗ: ܐܝܟܢܐ ܕܒܢܬܐ ܡܠܐ ܕܒܟܠܟܠ ܕܡܫܡܫܐ ܠܗܘ ܒܟܠܐ ܘܠܗܘ ܒܟܠܟܠܐ ܡܫܡܫܐ. ܗܘ ܕܒܟܠܗ ܐܡܪ̄. ܐܝܟ ܐܝܟ ܡܫܡܫܐ: ܐܝܟܢܐ ܕܡܐ ܕܡܫܡܫ ܕܟܠܐ ܡܬܐܡܪ. ܟܠ ܦܬܟܡܐ. ܘܟܠ ܗܘܝܐ

ܠܐ ܕܝܢ ܢܥܒܕ ܘܠܐ ܒܥܡܠܐ: ܐܘܟܝܠ ܡܬܬܪܨܢܐ ܗܘ ܕܒܠܐ ܗܕܡܐ (ܒܠܐ) ܐܠܗܝܬܐ ܥܒܕܗ. ܐܝܟܢ [ܐ]ܪ: ܠܐܝܬ ܕܒܥܠܐ ܠܐ ܢܦܠ. ܡܛܠ ܕܐܟܠܐ ܡܬܕܪܟܝܢ. ܐܠܐ ܐܝܟ ܗܘ| ܕܥܒܕܝܢ ܡܬܬܠܝܢ: ܡܢܗܠܟܝܢ ܠܚܡܬܐ. ܘܐܝܬܝܗܘܢ ܡܬܕܪܟܢ | ܠܗܘܢ ܣܘܥܪܢܐ ܘܥܒܕܐ. ܕܒܠܐ ܗܘ ܕܢܘܕܥ ܡܕܝܢ. ܗܟܢܐ ܐܡܪ ܐܘܦ ܡܥܡܪܢܘܬܗ. ܕܗܘ ܕܠܐ ܥܒܕܐ ܡܢ ܗܘ ܕܥܒܕ. ܗܟܢܐ ܐܝܬ ܠܗ ܡܣܘܕܐ. ܘܕܡܐ ܗܘܐ ܠܗܘܢ ܕܐܡܪܐ. ܕܗܘܘ ܩܕܡ ܠܐܠܗܐ ܡܬܩܪܒܝܢ. ܘܡܢ ܒܪܝܬܗ ܡܬܚܙܐ ܠܗ. ܐܘܦ ܗܠܝܢ ܕܝܢ. ܠܥܡܠܐ ܘܦܘܠܚܢܐ ܐܬܝܐ܀ ܦܘܩ ܒܗ ܕܝܢ ܐܘܦ ܡܬܒܝܢܐ ܒܣܘܠܘܓܝܣܡܘܣܐ. ܐܘܦ ܗܢܘܢ ܕܕܠܡܥܒܕܗ ܕܐܡܪ. ܐܝܟ ܡܥܡܪܢܘܬܗ ܕܪܒܐ ܐܪܣܛܘܛܠܝܣ ܕܬܐܘܡܐ. ܐܡܪ ܓܝܪ: ܒܟܬܒܐ ܗܘ ܕܥܠ ܡܠܬܐ ܡܥܒܕܢܝܬܐ ܗܘܬ. ܕܐܢܘ ܕܡܬܦܠܣܦܝܢ ܡܬܦܠܣܦܝܢ. ܐܘ ܕܐܢܘ ܕܠܐ ܡܬܦܠܣܦܝܢ ܡܬܦܠܣܦܝܢ. ܡܢ ܟܠܦܢܘܣ ܐܦ ܡܬܦܠܣܦܝܢ. ܐܘ ܕܠܐ ܡܬܦܠܣܦܝܢ. ܥܠܬܐ ܕܝܢ ܠܝ ܕܒܠܐ ܗܝ ܕܡܬܚܘܝܐ [ܠܐ] ܡܬܦܠܣܦܝܢ. ܢܥܒܕ ܥܠܬܐ ܕܝܢ: ܕܡܢ ܗܝ ܡܠܬܐ ܡܢ ܣܘܠܘܓܝܣܡܘܣܐ ܢܘܩܦܘܢ. ܐܝܟ ܢܫܟܚ ܗܝ ܐܚܪܬܐ. ܕܥܠ ܗܕܐ ܡܬܬܘܕܝܐ ܠܥܠܬܐ. ܢܥܒܕ ܕܝܢ ܣܘܠܘܓܝܣܡܘܣܐ ܡܢ ܡܬܬܘܕܝܬܐ. ܒܗܘܢ ܐܘܟܝܬܐ ܐܝܟ ܕܗܝ ܣܘܠܘܓܝܣܡܘܣܐ ܠܥܠܡܐ | ܐܡܪ: ܠܐ ܒܠܚܘܕ ܗܕܝܢ ܡܠܘܬܐ. ܐܠܐ ܕܐܝܬܘܬܐ ܡܬܚܘܝܐ ܘܡܬܚܙܝܐ ܘܡܬܝܕܥܐ. ܐܠܐ ܘܒܗܘܢ ܐܚܪܢܝܬܐ. ܐܝܟ ܕܒܥܘܗܝ ܡܢ ܠܡܬܦܠܣܦܘ ܠܐ ܡܫܟܚܐ. ܢܥܒܕ ܕܝܢ ܘܐܡܪ ܡܛܘܪܐ ܕܐܪܒܥ ܢܚܬܐ ܩܠܝܠܬܐ. ܐܝܟ ܕܒܣܘܠܘܓܝܣܡܘܣܐ ܒܠܚܘܕ ܢܦܩܝܢ ܡܥܒܕܝܢ ܢܥܒܕ ܐܘܦ ܚܕܬܐ. ܠܘܩܒܠ ܕܝܢ ܐܘܦ ܗܟܢܐ ܢܐܡܪ ܠܗܠܝܢ. ܕܡܢ ܐܝܟ ܐܘܪܚܐ ܐܘ ܗܠܝܢ ܕܐܝܬ ܡܬܬܘܕܝܬܐ. ܠܝ ܡܢ ܗܕܐ ܒܡܬܬܘܕܝܬܐ ܐܘܪܚܬܐ ܕܐܝܬܘܗܝ. ܡܬܚܘܝܐ ܘܒܗ ܠܐ ܙܥܘܪ ܒܥܠܬܗ ܗܢܘܢܐ ܕܡܬܬܘܕܝܬܐ ܐܬܬܠܝܘ. ܘܐܘܪܚܝܗܘܢ ܕܐܝܬܘܗܝ. ܐܝܟ ܠܗ ܒܡܬܬܘܕܝܬܐ ܣܡܝܟܬܐ ܐܘܪܚܝܗܘܢ: ܐܝܟܢܐ ܐܬܬܠܝܘ ܕܠܗܘܢ ܥܠ ܕܡܬܒܥܝܢ [ܠܐ] ܐܬܝܕܥ ܐܘ ܐܬܬܪܝܡ ܡܬܚܡܝܢ: ܒܡܬܚܘܬܐ ܠܐܦܝܣܛܝܡܐ. ܐܝܟ ܒܥܠܡܐ ܕܡܬܒܥܝܢ ܠܐ ܐܬܬܘܕܝ ܡܬܬܘܕܝܢܐ. ܡܢ ܐܢܫܐ ܐܘܦ ܗܝ ܕܒܥܒܕܬܐ ܗܝ ܘܠܐ ܡܥܡܠܐ. ܐܝܟ ܡܛܠ ܗܝ ܕܠܐ ܡܬܚܙܝܐ ܣܘܠܘܓܝܣܡܘܣܐ ܒܥܬܝܕܐ ܡܩܒܠܐ: ܒܠܒܘܫ ܕܐܘܦ ܠܥܠܬܗ ܐܦܝܣܛܝܡܐ ܠܥܠܡܐ. ܐܝܟ ܗܘ ܗܝ ܕܐܝܬܝ ܦܠܐ. ܕܐܘܦ ܠܥܠܡܝܢ ܐܝܟ ܕܦܪܫܐ ܡܛܠܐ. ܒܥܠܡܐ ܗܘܝܬܐ ܡ| ܒܗܘܢ | ܐܦܝܩ. ܠܐܚܪܢܝܢ ܐܘܟܝ ܠܐ ܡܬܬܩܢ ܠܡܥܒܕ. ܡܬܥܠܡܐ ܠܗ ܠܗܠܝܢ ܥܠܝܗܝܢ ܚܘܝܢ ܘܠܥܠܡܝܢ ܕܠܗܕܐ. ܐܝܟ ܕܒܗ ܒܥܠܐ ܡܬܚܘܝ ܠܐܢܫܐ ܒܗܘܢܐ ܡܬܬܚܘܝܢ. ܐܝܟ ܐܝܟ ܕܒܫܘܝܐ ܡܬܩܪܝ. ܐܝܟ ܗܘܐ ܠܐ ܡܬܚܫܒ [ܐܝܟܢ]. ܙܘܓܐ ܘܥܠܣܘܠܘܓܝܣܡܘܣܐ ܠܝ ܦܬܓܡܐ ܠܥܠܡ: ܗܘ ܕܝܢ ܕܗܘ ܛܒܐ. ܘܐܦܢ ܠܡܥܒܕܢܘܬܗ ܘܠܡܫܡܠܝܘ ܕܡܦܣܩܐ ܠܥܠܡܐ ܚܕܐ ܡܢ ܐܘܟܝܬܐ. ܘܐܝܟ ܡܬܬܘܕܝܬܐ ܘܐܝܬܘܗܝ ܠܬܪܬܝܢ ܡܥܒܕܝܢ܀

ܢܟܪܝ ܡܢ ܗܠܝܢ. ܘܡܘܕܝܢ ܠܐܠܗܘܬܐ. ܐܝܟ ܐܝܠܝܢ ܕܒܟܠܗܘܢ ܡܟܒܪ[ܝ̈]ܢ ܡܢ ܦܪܨܘܦܐ. ܒܪܗ ܕܡܘܕܐ ܕܡܛܠܗ [ܕ]ܡܬܒܥܐ ܦܪܨܘܦܐ ܗܘ | (ܐܡܪܝܢ). ܘܗܘ ܕܝܢ ܐܠܗܐ ܐܝܬܗ ܦܪܨܘܦܐ ܠܐ ܢܦܠ. ܘܡܛܠ ܗܘ ܕܐܦܠܐ ܡܢ ܡܛܠܬܐ ܡܬܐܡܪ ܐܡܪܝܢ. ܩܢܘܡܐ: ܢܩܝܦܝܢ ܕܝܢ ܟܕ ܐܠܗܐ ܠܡܠܬܐ ܕܒܠܐ ܒܠܚܘܕ ܚܕ ܡܕܡ: ܘܒܚܝܠܗ ܕܦܝܠܘܣܘܦܘܬܐ ܪܒܬܐ ܠܦܝܠܘܣܘܦ̈ܐ ܦܪܝܫܝܢ. ܘܡܩܝܡܝܢ ܗܝ. ܠܡܘܪܐ ܕܐܬܒܠܒܠܘ ܒܢܘܣܚܐ. ܐܝܟܢܐ ܐܡܪ ܐܢܐ ܕܩܢܘܡܐ ܡܢܐ ܗܘ [ܗܢܐ] ܕܐܝܬܘܗܝ. ܕܒܚܝܠܗ ܒܡܢܐ ܡܫܡܫܐ ܒܟܝܢܗ. ܐܡܪܝܢ ܕܝܢ ܠܒܪܢܫܐ ܗܘ ܚܕ. ܕܐܦ ܗܘ ܕܗܘ ܕܐܝܬܘܗܝ: ܠܐ ܢܦܠ ܐܝܟ ܐܝܬܐ. ܐܠܐ ܢܦܠ ܟܕܡ. ܐܝܟ ܦܪܨܘܦܐ. ܡܛܠ ܕܠܐ ܡܬܦܠܓ ܟܕ ܡܢ ܟܝܢܐ ܕܦܪܨܘܦܐ ܗܘܝܘ ܡܬܦܠܓ ܘܡܫܡܫܐ. ܟܕ ܕܝܢ ܐܝܬ ܢܦܠܬܐ ܕܡܢܗ ܒܟܠܒܠ ܒܡܫܡܫܐ. ܩܢܘܡܐ ܡܢܐ ܗܘ ܕܠܦܪܨܘܦܬܐ ܚܕܐ. ܢܐܡܪ ܠܗ ܕܟܠ ܐܝܟ ܒܟܠܒܠ ܡܬܦܠܓ ܐܝܬ. ܡܢܐ ܘܟܝܢ ܡܢ ܟܝܢܘܬܐ. ܘܦܪܨܘܦܐ ܟܠ ܒܩܢܘܡܐ ܡܢܐ. ܘܟܝܢ ܦܪܨܘܦܐ ܘܐܝܬܐ ܡܬܝܕܥ. ܐܡܪ ܕܝܢ ܐܡܪܝܢ ܠܡܟܝܢܘܬܗܘܢ ܗܘ ܚܕ. ܕܒܩܢܘܡܐ ܡܢܐ ܗܝ ܐܝܟ ܡܕܡ ܕܫܩܝܐ. ܒܗ ܡܬܚܫܒܐ | ܘܐܬܚܫܒܘܬܐ. ܐܟܘܬ ܕܠܐ ܢܦܠ [illegible] ܕܦܠܓ ܒܟܠܒܠ ܕܡܢܐ ܡܢ ܗܘ ܕܢܦܠ. ܘܡܫܡܫܐ ܗܘܐ ܕܝܢ ܐܝܟ ܡܬܝܕܥ. ܕܐܝܬܘܗܝ ܕܒܗܝ ܕܐܝܬܘܗܝ ܐܝܟ ܐܡܪܝܢ ܒܩܢܘܡܐ ܡܢܐ ܡܬܦܪ̈ܫ[ܢ]ܝ ܐܡܪܝܢ ܟܠ ܐܘܣܝܐ ܘܟܠ ܚܝܐ. ܕܠܐ ܠܗܘܐ ܒܝܬܗܘܢ ܡܬܚܫܒܐ ܘܐܬܚܫܒܘܬܐ. ܗܘܐ ܕܝܢ ܐܝܬܘܬܗ ܡܬܝܕܥܐ ܕܒܟܝܢܐ ܐܘܣܝܐ ܡܬܚܫܒܐ ܠܚܝܘܬܐ. ܘܡܢܗܘܢ ܦܝ ܡܬܝܕܥܝܢ ܕܐܬܝܕܥܘܢ ܒܗܘ. ܗܘ ܕܝܢ. ܠܐ ܡܢ ܚܕ ܡܬܚܫܒܐ ܕܒܟܝܢܗܘܢ. ܐܡܪ ܕܝܢ ܕܐܘܣܝܐ ܦܝ ܟܕ ܡܬܝܕܥܐ: ܡܬܝܕܥܐ ܒܡܕܡ ܘܠܚܝܘܬܐ. ܠܐ ܕܝܢ ܡܬܝܕܥܐ ܗܝ ܒܗܝ ܗܠܝܢ. ܘܐܡܪ ܠܝ ܢܐܡܪ ܐܘܣܝܐ: ܠܗ ܡܢ ܐܝܟܢ ܘܐܦ ܠܚܝܘܬܐ ܦܪܝܫܝܢ. ܐܝܟ ܢܐܡܪ ܚܝܘܬܐ: ܡܕܡ ܚܕܐ ܡܬܝܕܥܘܬܐ ܕܐܘܣܝܐ. ܠܗ ܕܝܢ ܗܘܝܐ ܒܟܠܒܠ ܘܟܠܒܠ. ܐܝܟ ܕܐܦܪܝܫܘ ܘܒܡܫܡܫܬܐ ܐܬܬܝܗܒ. ܐܠܐ ܗܠܝܢ ܦܝ: ܠܗܘܢ ܡܬܚܫܒܐ ܡܫܬܐ. ܐܘܦ ܕܝܢ ܗܦܟܐ ܕܐܬܝ. ܕܡܢ ܒܗܢܐ ܟܕ ܕܡܬܝܐ ܠܐܘܣܛܘܡܬܐ ܕܦܝܠܘܣܘܦܘܬܐ ܟܕ ܠܡܥܒܕܗ ܐܘܣܝܐ ܕܦܝܠܘܣܘܦܘܬܐ: ܐܡܪܝܢ ܗܘܐ. ܕܡܠܬܐ ܦܝ: ܕܐܝܟ ܡܠܬܐ | ܘܟܝܢܐ ܘܐܬܐ ܦܪ̈ܝܫܝ ܠܗܘܢ ܦܝܠܘܣܘܦܘܬܐ: ܡܬܝܕܥ ܡܕܡܝܢ. ܐܟܘܬ ܟܝܢ ܕܒܟܠ ܡܠܬܐ ܒܟܠܐ ܠܐ ܗܘܐ. ܒܟܠܐ ܟܝܢ ܕܡܠܬܗ ܗܘ ܒܟܠܐ. ܗܘܝܐ ܘܠܐ ܒܟܠ ܡܠܬܐ ܡܬܚܫܒܐ ܗܘ ܦܝܠܘܣܘܦܘܬܐ. ܘܐܟܘܬ ܕܡܠܬܐ ܡܢ ܒܟܠܐ: ܘܒܟܠܐ ܡܢ ܡܠܬܐ. ܗܘܝܐ ܘܡܠܬܐ ܡܢ ܦܝܠܘܣܘܦܘܬܐ ܘܟܝܢܐ ܕܦܝܠܘܣܘܦܘܬܐ ܐܝܬܝܗܝܢ. ܐܝܟܢܐ ܐܦ ܕܟܝܢܐ ܕܐܬܪܐ ܐܝܬܝܗܝܢ ܡܠܬܐ. (ܘܗܢܐ ܕܦܝܠܘܣܘܦܘܬܐ.) ܗܘ ܕܝܢ ܕܒܠܐ ܒܟܝܢܐ ܐܬܝܕܥܘ: ܟܠܐ ܡܬܦܠܓܘܬܐ ܐܡܪ ܐܢܐ ܘܠܐ ܡܫܡܫܐ. ܕܡܛܠ ܢܦܠ ܘܡܫܡܫܐ ܕܐܝܟ ܗܘܝܐ ܡܬܐܡܪ. ܕܦܝܠܘܣܘܦܘܬܐ ܟܠܐ ܩܢܘܡܐ ܐܝܬ ܠܗ ܒܟܝܢܘܬܐ ܠܡܫܡܫܘ ܘܡܫܡܫܝܢ: ܗܢܘܢ ܕܒܟܠܐ ܠܐ ܡܬܦܪ̈ܫܝܢ ܘܡܬܚܫܒܐ. ܘܠܗ ܟܠܐ ܐܝܟ ܕܐܡܪ܀

ܕܫܠܝܛܐ ܒܝܫܐ ܕܐܦ ܦܓܪ̈ܐ ܡܫܬܢ̈ܝܐ ܡܢ ܗܘܐ ܒܠܚܘܕ ܡܬܛܪܦܝܢ ܗܘܘ ܒܫܘܠܛܢܗܘܢ. ܡܛܠ ܗܘܐ ܐܬܦܪܣܘ ܕܢܬܦܪܣܘܢ ܠܐܦ̈ܝܐ. ܐܘ ܕܢܬܦܪܣܘܢ ܠܚܘܫܒܐ ܕܡ̈ܪܐ ܕܫܠܛܘܢ: ܒܥܠ ܕܒ̈ܝܬܐ ܗܠܝܢ: ܙܒܢܝܢ ܕܫܠܝܐ ܡܫܘܚܬܐ ܕܚܘܫܒܐ ܕܡ̈ܪܐ ܡܫܠܡܢܐ ܠܗܘܢ ܡܫܠܡܐ ܒܠܒܐ܀ ܠܐܣܛܪܛܝܓܘܬܐ ܕܝܢ ܐܬܚܫܒܘ ܒܢ̈ܝܐ: ܡܛܠ ܡܫܘܚܬܐ ܕܐܪ ܕܠܗܘܢ: ܡܫܬܚܠܦܐ ܕܦܘܩܕܢܗܘܢ. ܐܝܟ ܕܠܐ ܢܬܒܠܒܠܘܢ. ܘܟܠܗܘܢ ܠܐ ܢܬܥܠܡܘܢ ܠܚܒܠܐ ܕܙܘܥܐ ܕܩܪ̈ܒܐ. ܒܥܠܡܐ ܕܝܢ ܠܬܚܬܐ ܒܥܒܪ: ܐܝܟ ܕܠܡܫܬܥܒܕܘܬܗܘܢ ܐܡܪ܀ ܠܥܒܕܘܬܐ ܕܝܢ ܐܬܚܫܒܘ ܦܬܓܡܐ: ܡܛܠ ܕܠܒܪܐ ܐܬܚܘܝܘ ܗܘܘ. ܘܚܝܠܝܢ ܗܘܘ ܠܐܬܘܪ̈ܬܐ ܡܫܬܚ̈ܪܐ. ܡܛܠ ܠܗܘܢ ܕܝܢ ܐܪܥܝܘ ܘܐܡܪ: ܕܒܟܝܪܐ ܡܢܗ: ܘܐܠܗ̈ܘܗܝ ܠܗܠܝܢ. ܘܗܠܝܢ ܐܡܪ ܒܗ ܡܦܩܢ ܡܫܡܠܐ ܟܠܗ ܕܟܠ ܦܓܪܐ ܕܒܣܪܐ. ܘܐܡܪ ܕܐܘܠܦ ܡܢ ܦܘܬܚܐ ܠܗܘܢ ܦܘܡ [ܟܝ] ܒܗ ܣܟܢ ܘܐܦܪܝ ܠܡܫܝ̈ܚܐ ܠܗܘܢ ܠܐܬܪܐ ܕܩܛܠܐ. ܡܛܠ ܕܦܪܫܐ ܠܐܝܠܝܢ ܕܣܘܪܐ ܕܡܫܪܝܐ ܘܒܡܠܠܐ ܡܠܠܐ ܚܙܪܐ ܘܠܐ ܒܪܒܐ܀ [ܠ]ܡܣܩܪܘܬܐ ܕܝܢ ܐܬܚܫܒܘ ܠܐܦܝܐ: ܡܛܠ ܡܪܚܒܘܬܗܘܢ. ܒܗܝ ܕܡܬܚܒܠܐ ܐܢܘܢ. ܐܬܚܘܝܘ ܕܝܢ ܡܬܚܒܠܐ ܡܛܠ ܕܒܡܘܬܐ ܡܬܚܠܦܐ ܒܥܠܝܢ. ܘܒܝ ܡܠ ܕܟܠ ܒܗܘܢ ܫܡܫܘܬܐ ܒܢܟܬܐ ܘܡܬܬܢܚܐ | ܒܗܘܢ: ܣܓܝܐܝܢ ܐܡܪ: (ܘ)ܡܬܢܚܢܝܢ ܠܡܪܒܐ. ܗܘ ܕܝܢ ܡܪܒܘܢ ܒܠܐ ܗܘܐ ܕܡܣܩܪܘܬܐ. ܒܗܘ ܕܩܛܠܐ ܒܠܗܘܢ ܘܩܛܠܐ ܦܫܩ ܗܢܐ ܘܡܬܦܪܣܘܬܐ ܘܦܪܝܐ ܘܦܫܩܐ ܘܗܕܝܐ ܘܡܬܠܐ. ܐܝܟ ܕܐܡܪ ܐܦ ܦܘܠܘܣ ܠܡܪܕܘܬܗܘܢ. ܐܢܬ ܐܘ ܐܬܪܐ ܡܪܕܘܬܗܘܢ: ܒܛ ܗܘܦܟ ܐܢܬ (ܕ)ܡܛܠ ܕܡܫܪ ܡܪܡ ܐܢܬ. ܠܐ ܓܝܪ ܐܢܫܘ ܗܘܐ ܡܪܚܒܐ ܐܠܐ ܦܪܝܐ. ܡܛܠ ܕܐܦ ܦܪܝܐ ܡܢ ܡܣܩܪܘܬܐ ܐܬܬ̄ܐ܀

ܒ܀ ܦܘܫܩܐ ܕܦܣܘܩܐ ܕܐܦܝܣܛܘܠܘ ܠܥܒܪ̈ܝܐ: ܕܥܒܝܕ
ܒܥܠܡܐ ܕܕܩܠܘܗܝ ܕܠܒܢ ܠܡܐܪܘܐ ܒܪ ܫܒܥܐ܀
ܡܢ ܐܝܟܐ ܡܫܚܐ ܕܡܫܬܪܐ ܠܚܕܐ ܘܒܥܠܡܐ ܠܚܕܐ ܕܕܩܠܘܗܝ܀

ܦܣܘ| ܗܘܠܐ ܡܫܡܫܐ ܐܡܪ ܓܝܪ ܗܢܘܢ ܕܕܒܝܫܘܬܐ. ܕܦܠܣܘܦܘܬܐ ܦܢ: ܟܠܐ ܗܘ ܕܐܬܐܡܪ ܦܠܦܠܐ. ܗܘ ܕܝܢ ܕܐܬܐܘ: ܫܘܐ ܥܡܐ ܗܘܐ. ܡܛܠ ܥܡܐ ܦܢ: ܠܐ ܢܦܠ ܠܐܝܟ ܠܚܘܡܐ. ܗܘ ܕܝܢ ܕܠܐ ܢܦܠ ܠܐܝܟ ܠܚܘܡܐ: ܠܐ ܡܫܡܠ ܗܘܐ. ܦܝܠܣܘܦܘܬܐ ܐܝܬ ܡܢܗ ܕܠܐ ܡܫܡܠ ܦܪܐ. ܘܟܕ ܕܐܟܠ ܐܬܚܘܝ ܡܬܒܪܝܐ. ܕܐܝܟ ܕܝܢ ܣܓܝܐܝܢ ܠܡܢܗܘܢ ܕܠܐ ܐܬܚܘܝ̈ ܦܝܠܣܘܦܘܬܐ ܡܢ ܒܗܝܠ ܕܡܫܬܐ ܠܐܦܝܩܘܪܘܬܐ ܕܝܠܗ. ܡܦܩܠܛܐ ܒܣܘܛܐ ܐܡܪ ܐܢܐ ܡܬܚܫܠܛܐ ܠܗܘܝܘܬܐ ܘܡܬܓܫܡܐ: ܟܕ ܠܐ ܒܡܬܓܫܡܐ ܦܘܪܝܢ ܡܫܚܐ ܕܐܬܐܡܪܐ: ܘܐܦܠܐ ܠܡܬܚܢܐ. ܐܠܐ ܠܡܬܓܫܡܐ ܦܢ ܡܫܡܠܝܢ: ܟܕ ܢܦܩܝܢ ܠܡ̄ܘ ܦܠܛܘܢܝܐ. ܗܘ ܓܝܪ ܒܥܒܕ. ܕܠܗܘܢ ܡܫܡܫܝܢ ܕܠܘܬܗ (ܕܠܘܬܗ): ܐܝܟ ܠܐ ܓܘܫܡܐ ܠܐ ܢܦܠ. ܠܚܝ̈ܘܬܐ ܕܝܢ: ܒܗܘ ܕܒܙܒܢܐ ܐܬܚܘܝ ܐܦܝܠܘܬ ܡܒܘܥܐ. ܠܘܬ ܕܝܢ

ܟܠܗ ܘܡܠܝܫܘܬܐ ܕܢܦܫܐ. ܘܠܘܠܝ ܫܪܝܐ ܠܝ ܕܢܦܠ ܫܠܡܐ ܡܢ ܗܠܝܢ ܦܘܠܚܢܐ. ܘܠܐ ܓܝܪ ܐܬܪܐ ܠܝ ܒܟܠܗܘܢ. ܐܝܟܐ ܕܝܢ ܕܐܡܪ ܐܪܣܛܘܛܠܝܣ. ܐܦ [ܗܘ] ܡܬܦܠܓܐ ܠܡܫܟܠܢܘܬܐ ܒܝܕܥܬܐ ܘܠܡܫܟܠܢܘܬܐ ܕܚܘܫܐ ܘܠܦܘܠܚܢܐ. ܘܐܦ ܠܘܬ ܡܫܟܠܢܘܬܐ ܒܝܕܥܬܐ ܐܡܪ: ܠܐ ܡܫܡܫܝܢ ܒܟܠܗܘܢ. ܡܛܠ ܕܠܐ ܣܦܩܝܢ ܠܝ ܠܡܦܩ. ܡܬܟܬܒܐ ܠܝ ܕܝܢ ܢܒܥܘܢ ܠܘܬ ܡܫܟܠܢܘܬܐ ܕܚܘܫܐ ܐܟܘܬ ܠܘܬ ܟܠܗ ܗܘ ܕܟܠܗ ܒܢܝ̈ܐ. ܒܗܕܐ ܓܝܪ ܡܫܟܚܐ ܟܠ ܦܘܠܚܢܐ ܡܫܟܠܢܐ ܕܡܢ ܐܣܛܘܟܣܐ ܐܝܟ ܡܫܡܫܐ. ܘܕܫܢܝܐ ܐܝܟ ܕܐܡܪ: ܘܐܦ ܡܟܝܠ. ܘܦܘܠܚܢܐ ܘܠܐ ܡܬܚܫܒܐ. ܗܕܐ ܕܝܢ ܡܬܚܫܒܐ ܡܢܗ: ܟܕ ܡܫܠܛܐ ܕܡܬܬܚܝܒܘܬܗܘܢ ܘܦܘܪܫܗܘܢ. ܕܢܦܠ ܕܝܢ ܐܢܫ ܕܐܝܟ ܐܣܝܐ ܡܬܬܚܝܒ: ܟܕ ܠܐ ܩܘܡ ܚܕܐ ܠܡܬܬܚܝܒܘܬܐ. ܗܦܟ ܕܟܒܪܐ ܗܘ ܕܐܣܛܪܘܢܘܡܝܐ: ܠܐ ܡܪܝܐ ܘܚܕܝܢܢ ܐܬܪܐ ܠܡܦܠ ܠܐܣܛܪܘܢܘܡܝܐ. ܐܡܪ ܕܝܢ ܠܘܬ ܗܦܟ ܕܢܦܠ ܒܫܘܠܡܐ ܕܟܠܗܝܢ ܚܕ ܡܢܗܘܢ ܘܒܟܠ ܒܐܝܕܐ ܐܝܟܢܐ: ܡܫܘܚܬܐ ܕܫܡܝܐ ܘܕܡܘܢܝܐ: ܐܘ ܟܠ ܚܕ ܚܕ ܡܢ ܒܘܟܪ̈ܐ ܐܘ ܡܫܡܫ ܐܘ | ܦܣܘܩܐ [ܕܐܬܐ] ܟܠܗ ܡܢ ܦܘܪ̈ܫܐ ܘܐܣܛܟܣܐ ܠܐ ܡܪܝܐ. ܒܗܕܐ ܓܝܪ ܡܫܘܐ ܐܣܟܝܡ ܒܟܠܗ ܗܘ ܕܟܠ ܐܣܛܪܘܢܘܡܝܐ. ܐܡܪ ܓܝܪ ܡܢܗ ܠܡܫܘܚܬܗ ܕܫܡܝܐ ܘܡܠܟ: ܟܠ ܦܘܪ̈ܫܐ ܘܐܣܛܟܣܐ. ܐܡܪ ܐܬܪܐ ܠܝ ܠܡܦܠ: ܕܫܡܝܐ ܐܝܟ ܐܣܛܟܣܐ ܕܐܣܛܪܘܢܘܡܝܐ ܘܒܟܠ ܡܢܗܘܢ ܒܫܡܝܐ ܦܘܪ̈ܫܐ ܢܦܠܐ. ܐܬܪܐ ܐܡܪ ܕܢܦܠ ܕܫܡܝܐ ܐܝܟ ܣܦܪ̈ܐ. ܘܫܡܝܐ ܐܝܟܐ ܕܡܬܐܡܪܐ. ܘܠܗܕܐ ܟܕ ܣܝܡܐ ܡܬܕܟܪ. (ܗܠܝܢ ܕܝܢ ܒܟܬܒܐ ܒܟܠܗܘܢ ܡܬܚܘܝܐ ܕܡܫܘܚܬܐ.) ܡܢܝܢ ܡܬܦܠܓܢܘܬܐ ܐܝܬܝܗ ܘܡܢܬܗ܀ ܡܫܡܫܢܘܬܐ ܕܝܢ ܐܡܪ: ܬܪܬܝܢ ܐܝܬܝܗ ܡܢܐ. ܐܪܝܬܡܛܝܩܝ ܘܡܘܣܝܩܝ ܘܓܐܘܡܛܪܝܐ ܒܡܐܬܐ ܕܗܠܝܢ. ܐܝܟ ܓܝܪ ܠܡܫܡܫܘ ܕܐܝܬ ܡܢܝܢܐ ܡܫܠܡܐ ܠܐܝܬܐ. ܘܐܝܬ ܡܫܠܡ ܠܐܝܬ. ܘܡܬܚܙܝܐ ܐܬܪܐ ܠܝ ܕܢܦܠ: ܕܟܠܗܘܢ ܡܫܡܫܢ ܢܘܗܘܢ ܗܠܝܢ ܕܡܫܟܠ ܡܫܟܚܐ ܡܫܡܫܢ ܦܘܪ̈ܫܢ. ܗܠܝܢ ܕܝܢ ܕܟܬܒܐ ܕܡܫܡܫܢ[ܘܬ]ܐ ܐܝܬܝܗܘܢ. ܡܢܝܢ ܡܬܦܠܓܢܘܬܐ ܐܝܬܝܗ ܠܝ܀ ܟܕ ܦܪܦܘܪܝܘܣ ܕܝܢ ܐܡܪ ܕܠܐ ܡܪܝܐ ܦܠܛܐ ܠܡܦܠ ܦܝܠܘܣܘܦܘܬܐ ܘܠܡܐܡܪ ܕܠܗܕܐ ܕܡܢܐ ܗܘܐ ܠܗ: ܐܝܟ ܐܢܫ ܕܐܡܪ: ܕܡܬܬܠܐ ܡܢ ܗܠܝܢ ܒܢܝܢܬܐ ܠܘܬ ܗܠܝܢ ܕܐܬܝܢܐ ܒܟܠܗ ܦܘܠܚܢܐ ܠܐ ܡܪܝܐ. ܗܠܝܢ ܓܝܪ ܓܒܪܐ ܡܬܟܬܒܢܐ ܕܡܢ ܗܠܝܢ ܗܦܘܠܚܢܐ ܠܘܬ ܗܠܝܢ ܠܐ ܗܦܘܠܚܢܐ ܐܝܬܝܗܘܢ. ܘܚܕܝܢܢ ܐܡܪ ܗܘܐ ܐܢܫ ܡܢ ܦܠܛܘܢ ܕܢܦܠ ܡܢ ܕܠܟ ܠܡܫܡܫܐ ܡܬ[ܠܬܡܢ]ܝܐ. ܐܝܟܐ ܕܐܬܪܓܫ ܒܟܠܐ ܕܠܐ ܢܦܩܘܢ܀

ܦܪܩܐ ܠܟܠܗ: ܡܛܠ ܗܦ ܕܐܝܟ ܐܝܬܝܗܘܢ ܡܫܡܫܢܐ ܕܟܠܗ ܡܢ ܗܠܝܢ ܐܪܒܥ ܦܘܠܚܢܐ܀

ܗܟܐ ܕܝܢ ܐܬܐ ܕܢܣܒ ܕܝܠܗ ܗܘܐ ܡܬܚܫܒܢܘܢ ܕܗܠܝܢ. ܘܠܐܣܛܪܘܢܘܡܝܐ ܡܢ ܐܪܣܛܘ ܡܪܐ: ܡܛܠ ܡܫܡܫܢܘ ܕܢܠܟܘܢ. ܕܢܦܩ ܗܘܐ: ܘܡܫܠܡ ܠܐܣܛܪܘܢܘܡܝܐ

ܗܒܠ ܠܦܝܠܣܘܦܘܬܐ. ܐܦ ܓܝܪ ܗܘܐ ܒܠܫܢ ܣܦܪܐ ܗܘܐ ܠܗ. ܗܘ ܕܝܢ ܡܢ ܚܝܠ ܕܦܘܪܦܘܪܝܘܣ ܐܝܟ ܦܝܠܣܘܦܐ ܠܐ. ܫܩܠܬܗ ܒܚܒܪܗ ܗܘܐ ܠܥܠܬܐ ܠܗܠܗ. ܡܛܠ ܕܝܢ ܕܠܐ ܡܩܒܠ ܗܘܐ ܦܫܛܬܗ ܠܗܠܝܢ ܠܦܝܠܣܘܦܘܬܐ: ܐܝܟ ܕܠܗܘܢ ܐܪܣܛܘܛܠܝܣ: ܐܣܛܪܘܢܘܡܝܐ: ܐܪܝܬܡܛܝܩܐ: ܡܘܣܝܩܝ: (ܕ)ܗܘ ܦܝ ܐܠܝܢ ܐܢܝܢ ܠܘܬܗ ܒܠܚܘܕ. ܗܘ ܕܝܢ ܦܘܪܦܘܪܝܘܣ ܡܢ ܨܘܪ ܕܐܝܬܝܗ ܡܕܝܢܬܐ ܘܚܙܐ ܠܠܡܝܢ. ܦܣܩܐ ܓܝܪ ܐܬܦܢܝ ܗܘܐ ܐܝܟ ܢܗܪܐ ܕܢܗܪܐ. ܐܚܝܕܐ ܕܝܢ ܘܕܚܝܠܐ ܒܥܕܢܐ ܕܚܝܠܐ ܘܫܡܠܝ ܟܠܗ ܡܫܩܠܢܘܬܐ܀ ܡܢ ܐܦܠܛܘܢ ܠܐܪܣܛܘܛܠܝܣ ܫܪܝܘ ܡܢ ܐܪܥ

ܠܐ | (ܠܐܪܣܛܘܛܠܝܣ) ܕܡܬܦܪܫ ܢܘܡܘܣ

ܕ | ܢܡܘܣ |

ܗܒܠ ܦܝܠܣܘܦܘܬܐ. | ܐܦ ܓܝܪ ܗܘܐ ܒܠܫܢ . . . . ܗܢܘ ܕܝܢ ܡܢ ܚܝܠ ܕܦܘܪܦܘܪܝܘܣ . . . . ܫܩܠܬܗ ܒܚܒܪܗ ܗܘܐ . . . . ܡܛܠ ܕܝܢ ܕܠܐ ܡܩܒܠ ܗܘܐ ܦܫܛܬܗ . | . . . . ܐܝܟ ܕܠܗܘܢ ܐܪܣܛܘܛܠܝܣ. ܐܣܛܪܘܢܘܡܝܐ. ܐܪܝܬܡܛܝܩܐ. ܡܘܣܝܩܝ. ܡܛܠ ܗܢܐ. | ܠܘܬܗ ܒܠܚܘܕ ܡܠܟ ܐܢܝܢ. ܗܢܘ ܕܝܢ ܦܘܪܦܘܪܝܘܣ ܡܢ ܨܘܪ ܕܐܝܬܝܗ ܡܕܝܢܬܐ ܘܚܙܐ ܠܠܡܝܢ. . . . . ܐܚܝܕܐ ܕܝܢ ܘܕܚܝܠܐ ܒܥܕܢܐ ܕܚܝܠܐ ܘܫܡܠܝ ܟܠܗ ܡܫܩܠܢܘܬܐ܀ ܗܢܘ ܕܝܢ ܡܢ ܐܦܠܛܘܢ ܠܐܪܣܛܘܛܠܝܣ ܘܐܡܪ ܠܗ ܕܡܬܦܪܫ ܢܘܡܘܣ | ܠܐܪܣܛܘܛܠܝܣ ܕܠܗ. ܗܘ ܦܝ ܡܢ ܐܡܪ ܐܝܟ ܒܟܬܒܝܘܬܐ ܕܠܗ. ܐܡܪ ܒܡܠܬܐ ܡܢܘ. ܠܗܕܐ ܦܝ ܒܚܝܠܐ. ܪܒܐ ܕܝܢ ܒܚܠܐ. ܕܪܫܡ ܡܛܘܪܘܣ ܕܐܪܣܛܘܛܠܝܣ. ܗܢܘ ܕܝܢ ܡܢ ܢܦܩ ܠܗ ܘܚܝܠ ܕܠܐ ܡܫܟܚ ܠܡܫܠܡܘ. ܡܢ ܟܠ ܟܬ̈ܒܐ ܡܫܕܪ [ܒܥܘܪܗ]. ܡܢ ܡܫܘܕܥ ܠܗܘܢ ܕܐܘܟܝܬ ܒܠܗ ܥܒܐ ܕܚܠܐ ܕܠܟ. ܗܘܐ ܓܝܪ ܒܡܠܬܐ ܥܒܕܐ . . . . ܘܗܢܐ ܐܡܪ ܐܦܠܐ ܒܫܘܪܗ ܡܢܝܢܐ ܚܝܠ ܐܢܐ. ܗܢܘ ܕܝܢ ܦܘܪܦܘܪܝܘܣ ܡܢ ܟܠ [ܒܫܘܥܠܐ] ܟܠ ܠܗܘܐ ܐܫܬܘܝ.

ܦܪܩܐ ܬܪܝܢܐ: ܡܛܠ ܗܢܐ ܕܒܟܬܒܐ ܘܐܝܟ ܡܢܝܢܐ ܡܬܩܪܝܐ ܦܝܠܣܘܦܘܬܐ ܘܐܝܟܐ ܐܣܬܥܪܬ ܐܝܬ ܠܗ ܠܟܬܒܗ ܡܠܟܘܬܐ ܠܗܠܝܢ ܗܠܝܢ ܡܢܝܢܐ ܕܦܪܩܐ܀

ܥܒܕ | ܘܐܡܪܝܢ ܚܕ. ܕܦܝܠܣܘܦܘܬܐ ܬܪܬܝܢ ܡܢܝܢܐ ܡܬܦܢܝܐ ܗܢܝܢ. ܬܐܘܪܝܐ ܘܦܪܐܟܛܝܩܐ. ܬܐܘܪܝܐ ܦܝ ܗܢܐ ܡܛܠ ܠܟܠܗ ܡܬܚܙܝܐ ܘܠܬܚܬ

ܐܠܗܘ ܕܡܠܬܐ. ܓܢܣܐ ܕܝܢ: ܘܐܦ ܠܐ ܡܬܦܪܫܐ ܐܝܬܘܗܝ. ܠܐ ܗܦܟ ܡܬܚܠܦܢ: ܟܠܠ ܐܝܟܐ ܕܟܠܗ ܐܝܬܘܗܝ܀ ܕܐܠܗܐ: ܕܗܠܝܢ ܕܡܬܡܠܝܢ ܒܡܠܬܐ ܡܣܬܝܟ ܡܬܡܠܝܢ. ܗܠܝܢ ܕܝܢ ܕܒܓܢܣܐ ܡܬܡܠܝܢ: ܡܫܘܐܐ ܐܝܟ ܡܬܥܒܕܢܐ܀ ܘܗܠܝܢ ܡܢ ܡܛܠ ܗܘ ܕܡܬܡܠܝܢ ܘܡܫܬܠܡܝܢ ܒܠܚܘܕ ܡܫܘܡ ܡܫܟܚܢܘ: ܓܢܣܐ. ܘܡܦܪܫܐ. ܘܐܕܫܐ. ܘܕܡܠܬܐ. ܘܓܢܣܐ܀

ܐܦ ܕܝܢ ܦܝܬܓܘܪܘܣ. ܕܐܝܬ ܗܘܦܟܐ ܘܦܘܪܫܐ ܐܚܪܢܐ ܠܘܬܗܝܢ ܣܓܝܐ ܒܝܬ ܟܠܗ: ܡܛܠ ܡܢ ܗܠܝܢ ܕܡܢ ܠܐ ܐܡܪܢ. ܐܠܐ ܡܫܡܫܝܢ ܘܗܠܝܢ ܕܡܫܡܫܝܢ: ܠܘܬ ܒܡܫܠܐ ܗܘܐ. ܘܗܟܢܐ ܡܬܠܡܕܝܢ ܠܦܪܓܡܛܝܐ ܗܘܐ ܒܝ ܒܡܘܪܝܐ ܕܐܠܗܐ ܡܢܝ ܟܠܗ܀

ܡܛܠ ܡܡܠܠܐ ܘܗܘܝܐ ܕܐܢܫܝܓܢ ܕܦܝܬܓܘܪܘܣ ܒܠܛܘܡܐ: ܕܟܬܒ ܠܟ | ܠܦܪܘܒܐ ܐܝܟ ܢܦܫܐ ܡܫܡܫܐ | ܐܘܪܫܠܡܘܣ ܘܐܘܪܝܛܦ ܕܐܬܩܪܝ ܕܡܘܪܝܐ܀ ܡܝ

:ܒ: ܦܬܓܡܐ ܕܦܘܡܩܐ ܕܐܢܫܝܓܢ ܕܐܝܟ ܐܡܪܘ ܕܗܘܝܘ ܦܝܬܓܘܪܘܣ
ܠܐܣܛܘܢܝܐ ܕܐܬܡܪܐ ܒܠܛܘܡܘܬܐ܀

܀ܐ܀ ܦܬܓܡܐ ܕܡܢ ܪܘܚܐ ܩ̄ܕܫ̄ ܕܟܬܒܬܐ ܠܐܢܫܘܬܐ܀

ܦܬܓܡܐ ܩܕܡܝܐ: ܡܛܠ ܟܠܗ ܗܘ ܕܡܬܠܠܗ ܠܘܬ ܦܝܬܓܘܪܘܣ ܠܐܢܫܝܓܢ܀

ܐ. ܡܛܠ | ܠܐܠܗܐ ܕܫܘܐ ܕܡܛܠ ܐܢܫ ܟܠܗ ܐܡܪ ܦܝܬܓܘܪܘܣ ܠܐܢܫܝܓܢ ܗܘܐ (ܕܡܢ ܐܣܐ) ܠܘܬ ܒܪ̈ܐܦܝܬܓܘܪܘܣ ܘܐܝܟܢܐ ܐܬܟܬܒ܀	ܠܐܠܗܐ ܕܦܝܬܓܘܪܘܣ ܒܠܛܘܡܐ. ܐܝܟ ܡܢ ܕܡܠܠ ܕܡܠܟܐ ܠܝ ܗܘܐ ܠܐܠܗܐ. ܗܠܝܢ ܐܢܝ. ܕܟܠܗ ܐܝܬܘܗܝ ܗܘܐ ܗܘ ܕܒܟܠܗ ܠܒܘܪ ܐܢܫܝܓܢ. ܘܡܢ ܐܝܟܐ ܐܝܬܘܗܝ ܗܘܐ. ܘܟܠܗ ܡܢܗ ܒܟܠܗ: ܘܡܛܠ ܐܝܟ ܟܠܗ ܐܬܟܬܒ ܡܬܐܡܪ ܕܟܠܗ܀
ܦܝܬܓܘܪܘܣ ܗܘ ܒܠܛܘܡܐ. ܡܢ ܪܘܚ ܡܫܝܚܐ ܐܝܬܘܗܝ ܗܘܐ. ܗܘܐ ܡܬܚܫܫܢ ܗܘܐ ܡܢ ܗܘܝܘ ܕܐܡܪ܀ (ܕܐܡܪܝܢ ܡܟܟܝܢ ܫܪܐ ܠܗܘܢ ܠܐܘܣܛܝܢ ܩܕܡܐ ܘܐܬܟܪܝ ܫܪܝܗ ܡܢ ܦܝܬܓܘܪܘܣ ܚܟܝܡ ܠܕܡܫܬܐ.) ܐܬܐ ܕܝܢ ܠܪܗܘܡܐ. ܠܐܘܡܘܪܘܣ ܕܝܢ ܢܝܫܐ ܐܝܬܘܗܝ ܗܘܐ ܡܢ ܗܘܝܘ ܕܐܡܪ ܡܬܟܠܐ. ܩܪܝ ܗܘܐ	ܦܝܬܓܘܪܘܣ ܗܘ ܒܠܛܘܡ̄ܐ. ܡܢ ܪܘܚ ܡܫܝܚܐ . . . . ܡܬܚܫܫܢ ܗܘܐ ܡܢ ܗܘܝܘ ܕܐܡܪ. ܐܬܐ ܕܝܢ ܠܪ[ܗܘ]ܡܐ. ܠܐܘܡܘܪܘܣ ܕܝܢ ܐܝܬ̄ܘ ܗܘܐ . . . . ܩܪܝ ܗܘܐ

ܠܗܘܢ: ܐܘ ܕܐܕܫܐ ܐܚܪܢܐ ܡܫܬܢܐ ܡܢ ܗܘ ܕܐܠܗ ܠܐ ܡܬܦܠܓ܀ ܕܐܬܐܝܢ ܕܝܢ ܡܫܘܬܦ ܐܕܫܐ ܥܠ ܕܡܢܐ. ܕܐܕܫܐ ܦܘܡ ܡܬܗܘܝܢ ܡܢܘ ܕܡܢܐ. ܙܕܩ ܓܝܪ ܕܢܬܬܡܪ ܒܢܝܐ. ܘܗܘܝܢ ܗܘܐ ܓܢܣܐ܀ ܘܐܦܠܐ ܠܘܬ ܡܫܘܬܦ ܐܕܫܐ ܡܢ ܕܡܢܐ. ܘܐܕܫܐ ܦܡ ܒܡܫܡܫܢܘܬܐ ܐܝܬܘܗܝ ܠܘܬܗܘܢ ܕܡܫܘܬܦ ܠܗ. ܕܡܢܐ ܕܝܢ ܒܫܘܠܡܐ܀ ܘܐܬܪܐ ܕܝܢ ܡܫܘܬܦ ܐܕܫܐ ܡܢ ܕܡܢܐ. ܘܐܕܫܐ ܦܡ ܠܣܘܟܐ ܐܢܫܐ ܦܠܐ. ܘܕܡܢܐ ܠܘܬ ܠܣܘܟܐ ܐܢܫܐ ܩܢܐ. ܐܝܟ ܕܐܦ ܠܟܠ ܚܕܐ: ܡܢ ܗܠܝܢ ܕܐܬܐܡܪܝܢ ܡܛܠ ܐܕܫܐ ܘܕܡܢܐ܀ ܘܗܠܝܢ ܦܡ ܡܛܠ ܐܝܟܢ ܕܡܫܘܬܦ ܘܡܫܘܬܦ ܐܕܫܐ [ܥ]ܘ[ܠ] ܕܡܢܐ܀

ܐܠܐ ܐܡܪ ܠܗܘܢ. ܡܬܐܡܪܝܢ ܡܫܘܬܦ ܘܡܫܘܬܦ ܐܕܫܐ ܥܠ ܓܢܣܐ܀ ܘܐܦܢ ܦܪܦܘܪܝܘܣ. ܕܗܠܝܢ ܒܥܣܩܐ ܦܪܝܫܝܢ ܡܢ ܚܕܕܐ ܘܡܬܚܙܝܢ ܕܟܠܗܝܢ ܐܝܬܝܗܝܢ ܡܫܘܬܦܢܘܬܐ. ܒܪܡ ܡܫܘܬܦܝܢ ܒܗܝܢ ܕܐܕܫܐ ܘܓܢܣܐ ܥܠ ܦܘܪܫܢܐ ܡܬܡܠܠܝܢ܀

ܡܫܘܬܦ ܕܝܢ ܐܕܫܐ ܥܡ ܓܢܣܐ ܕܐܬܪܐ ܐܢܬܐ܀ ܡܬܠܐ ܦܡ ܡܕܡ ܡܫܘܬܦ ܒܗܝܢ ܕܐܕܫܐ ܒܗܝܢ ܕܟܠܐ ܡܕܡ ܐܝܬܘܗܝ ܡܬܡܠܠ. ܓܢܣܐ ܕܝܢ ܒܗܝܢ ܕܐܝܠܐ
ܡܒ | ܡܕܡ ܐܝܬܘܗܝ܀ ܒܬܪܝܢ ܕܝܢ: | ܕܐܕܫܐ ܚܕ ܐܝܬܘܗܝ ܒܐܘܣܝܐ ܕܡܫܘܬܦܐ ܠܗܘ.
ܓܢ̈ܣܐ ܕܝܢ ܡܫܡܫܢܐ ܐܝܟ ܒܣܓܝܐ ܐܘܣܝܐ܀ ܘܐܦܠܐ: ܕܐܕ̈ܫܐ ܡܩܕܡ ܡܬܗܘܝܢ ܡܕܡ ܓܢܣܐ. ܓܢ̈ܣܐ ܕܝܢ ܠܟܠ[ܗ] ܐܝܬܝܗܘܢ܀ ܘܐܬܪܐ: ܕܗܠܝܢ ܕܡܫܘܬܦ ܠܐܕܫܐ: ܡܫܘܬܦ ܡܫܘܬܦ. ܗܠܝܢ ܕܝܢ ܕܡܫܘܬܦ ܠܓܢܣܐ: ܡܫܘܬܦܐ ܘܡܫܘܬܦܐ ܡܕܡ. ܡܛܠ ܓܝܪ ܕܡܬܐܡܪ ܕܐܝܬܘܗܝ ܗܘܐ ܚܕܐ ܡܢ ܗܘ ܐܘ ܒܪܢܫ܀ ܘܗܠܝܢ ܦܡ ܡܛܠ ܗܠܝܢ ܕܒܗܝܢ ܡܫܘܬܦ ܘܡܫܘܬܦ ܐܕܫܐ ܥܠ ܓܢܣܐ܀

ܐܡܪ ܡܟܝܠ: ܡܢܐ ܡܫܘܬܦܐ ܘܡܫܘܬܦܐ ܕܡܢܐ ܥܠ ܓܢܣܐ. ܒܡܫܡܫܢܐ ܓܝܪ ܕܕܡܢܐ ܥܠ ܓܢܣܐ ܘܦܘܪܫܢܐ ܘܐܕܫܐ ܥܡ ܦܪܦܘܪܝܘܣ: ܡܛܠ ܕܐܡܪܘ ܠܘܬܐ ܦܘܪܫܢܐ ܒܚܘܫܒܐ ܕܟܠ: ܡܛܠ ܗܘܝܘ ܥܠ ܕܡܢܐ܀ ܘܐܦܢ ܕܡܫܘܬܦ ܕܡܢܐ ܥܠ ܓܢܣܐ ܒܬܪܝܢ ܐܢܝܢ܀ ܡܕܡܝܐ ܡܢ ܕܐܬܪܐ ܕܠܐ ܡܫܘܬܦ ܗܠܝܢ ܕܡܫܘܬܦ ܒܕܡܢܐ ܕܗܘܝܢ ܡܫܬܡܥܝܢ: ܗܟܢܐ ܘܗܠܝܢ ܕܡܫܘܬܦ ܒܓܢܣܐ ܠܐ ܡܬܦܪܫܢܐ: ܠܐ ܡܬܦܠܓ ܕܗܘܝܢ ܡܫܬܡܥܝܢ܀ ܕܬܪܝܢ ܕܝܢ ܡܫܘܬܦܐ ܕܡܢܐ ܠܓܢܣܐ [ܠܐ ܡܬܦܪܫܢܐ]. ܘܐܬܪܐ ܕܒܟܠܗܝܢ ܐܝܬܘܗܝ ܕܡܢܐ ܘܟܠܗܘܢ ܐܕܫܐ ܗܘ ܕܡܫܘܬܦܐ ܠܗܘ: ܗܟܢܐ ܘܓܢܣܐ ܠܐ ܡܬܦܪܫܢܐ ܒܟܠܗܝܢ | ܐܝܬܘܗܝ ܘܟܠܗܘܢ ܗܠܝܢ ܕܒܗܘ ܡܫܘܬܦܝܢ܀

ܡܫܘܬܦܐ ܕܝܢ ܕܡܢܐ ܥܠ ܓܢܣܐ ܒܬܠܬܐ ܐܢܝܢ܀ ܡܕܡܝܐ ܦܡ: ܕܕܡܢܐ ܕܝܢ ܐܕܫܐ ܐܝܬܘܗܝ. ܓܢܣܐ ܕܝܢ: ܘܐܦ ܠܐ ܡܬܦܪܫܢܐ ܐܝܬܘܗܝ. ܘܐܕ̈ܫܐ ܡܫܬܡܥܝܢ ܐܝܬܘܗܝ. ܘܡܫܘܬܦܐ ܓܝܪ ܠܗ ܒܟܠܗܘܢ ܠܗܘܢ ܡܫܚܠܐ. ܐܠܐ ܘܡܬܦܠܓܐ ܘܠܐܕ̈ܫܐ ܐܚܪ̈ܢܐ ܐܝܬܘܗܝ܀ ܕܬܪܝܢ ܕܝܢ: ܕܟܠ ܕܡܢܐ ܗܘܝܘ ܡܫܬܡܥܢܐ ܐܕܫܐ: ܗܘ ܕܕܡܢܐ

ܚܕ܀ ܕܐܠܝܢ: | ܕܦܘܪܫܢܐ ܗܘ ܐܦ ܡܬܡܛܝܢ ܥܠ ܐܕܫܐ ܗܘ ܕܠܗ: ܐܠܐ ܠܘ ܒܘܡܦܐ ܡܬܡܛܝܢ ܐܕܫܐ ܥܠ ܦܘܪܫܢܐ. ܕܠܝܬ ܕܝܢ ܡܛܠ ܐܕܫܐ ܕܠܗ ܡܬܡܛܝܢܐ. ܘܗܘ ܐܕܫܐ ܒܠܚܘܕ܀ ܘܗܠܝܢ ܗܘ ܡܛܠ ܐܝܠܝܢ ܕܒܗܘܢ ܡܫܘܬܦ ܘܡܫܚܠܦ ܦܘܪܫܢܐ ܠܘܬ ܕܝܠܝܬܐ܀

ܡܫܘܬܦܘܬܐ ܕܝܢ. ܘܟܠܗܝܢ ܡܫܘܬܦ ܘܡܫܚܠܦ ܦܘܪܫܢܐ ܠܘܬ ܓܢܣܐ܀ ܡܫܘܬܦܘܬܐ ܡܢ ܡܛܠ ܗܢܐ ܦܘܪܫܢܐ ܠܘܬ ܓܢܣܐ ܡܬܦܠܓܢܐ ܘܠܐ ܡܬܦܠܓܢܐ: ܕܥܠ ܡܫܘܬܦܐ ܡܬܡܛܝܢܝܢ ܘܦܘܪܫܢܐ ܘܓܢܣܐ ܡܬܦܠܓܢܐ ܘܠܐ ܡܬܦܠܓܢܐ܀ ܡܫܘܬܦ ܕܝܢ ܦܘܪܫܢܐ ܠܘܬ ܓܢܣܐ ܠܐ ܡܬܦܠܓܢܐ: ܕܐܝܟ ܕܦܘܪܫܢܐ ܠܟܠܗܘܢ ܐܝܬܘܗܝ ܘܒܟܠܙܒܢ: ܠܗܘ ܕܡܫܘܬܦ ܒܗܘ: [ܗܘܝܐ ܐܦ ܓܢܣܐ ܠܐ ܡܬܦܠܓܢܐ ܠܟܠܗܘܢ ܐܝܬܘܗܝ ܘܒܟܠܙܒܢ: ܠܗܘ ܕܡܫܘܬܦ ܒܗܘ.] ܐܘܟܝܬ ܓܝܪ ܠܟܠܗܘܢ ܓܢܣܐ ܕܒܬܪܗ ܐܝܬܘܗܝ ܒܟܠܙܒܢ܀

ܡܫܚܠܦ ܕܝܢ ܦܘܪܫܢܐ ܡܢ ܓܢܣܐ ܒܬܠܬܐ ܐܢܝܢ܀ ܡܛܠܗ ܗܘ: ܕܚܕ ܦܘܪܫܢܐ ܠܟܠܗܘܢ ܐܕܫܐ ܕܐܝܬܘܗܝ ܐܢܝܢ. ܚܕ ܕܝܢ ܓܢܣܐ ܠܗ ܡܢ ܟܠܦܪܨܘܦ ܐܢܝܢ ܠܟܠܗܘܢ ܐܕܫܐ ܕܒܗܘ ܐܝܬܘܗܝ. ܗܘ ܓܝܪ ܓܢܣܐ ܐܘܟܝܬ: ܘܐܦ ܐܝܬܘܗܝ ܒܟܝܢܐ ܕܗܘܝܘܬܐ: ܐܠܐ ܠܗ ܒܟܠܗܘܢ ܐܕܫܐ ܕܒܟܝܢܐ ܐܝܬܘܗܝ܀ ܬܘܒ ܕܝܢ ܕܠܐܝܟ ܡܫܚܠܦ ܦܘܪܫܢܐ ܡܢ ܓܢܣܐ. ܕܦܘܪܫܢܐ ܗܘ ܠܐ ܡܩܒܠ ܚܝܠܘܬܐ ܘܒܨܝܪܘܬܐ. ܓܢܣܐ ܕܝܢ
ܠܐ | ܡܩܒܠ ܚܝܠܘܬܐ ܘܒܨܝܪܘܬܐ. ܐܝܟ ܕܐܬܐܡܪ | ܡܢ ܠܥܠ܀ ܬܘܒ ܕܝܢ ܕܐܠܝܢ ܡܫܚܠܦ ܕܦܘܪܫܢܐ ܗܠܝܢ ܠܡܩܒܠܐ. ܗܘܐ ܕܝܢ ܡܫܠܡܐ ܘܠܐ ܡܫܠܡܐ. ܠܐ ܡܬܚܠܦܝܢ ܒܗܘܢ ܚܕܐ. ܚܘܪܬܐ ܕܝܢ ܘܐܘܟܡܘܬܐ ܡܫܚܠܦܢ ܐܝܟ ܕܐܡܪܝܢ ܠܘܬ ܗܢܐ ܕܢܫܡܛ ܠܓܘܢܐ: ܗܘ ܕܒܗܘܢ ܚܘܪܐ ܘܐܘܟܡܐ. ܒܡܪܟܒܬܐ ܕܝܢ ܕܐܬܐܡܪܝܢ ܐܝܬܘܗܝ܀ ܘܗܠܝܢ ܗܘ ܡܛܠ ܐܝܠܝܢ ܕܒܗܘܢ ܡܫܘܬܦ ܘܡܫܚܠܦ ܦܘܪܫܢܐ ܠܘܬ ܓܢܣܐ܀

ܡܫܘܬܦܘܬܐ ܐܡܪ ܦܪܦܘܪܝܘܣ. ܘܟܠܗܝܢ ܡܫܘܬܦ ܘܡܫܚܠܦ ܐܕܫܐ ܠܘܬ ܕܝܠܝܬܐ ܘܓܢܣܐ. ܠܐ ܓܝܪ ܡܫܟܚܐ ܕܢܦܫܗ ܠܐܕܫܐ ܠܘܬ ܕܝܠܝܬܐ ܘܠܘܬ ܦܘܪܫܢܐ: ܒܗܝ ܕܐܬܦܫܩ ܠܗ ܗܘ ܐܕܫܐ ܠܘܬ ܕܝܠܝܬܐ ܘܦܘܪܫܢܐ ܒܟܠܗܝܢ ܕܐܬܡܪܚܩ ܗܘܐ: ܡܛܠ ܕܝܠܝܬܐ ܘܦܘܪܫܢܐ܀ ܐܡܪ ܡܫܘܬܦ ܕܡܫܘܬܦܝܢ ܐܕܫܐ ܠܘܬ ܕܝܠܝܬܐ ܒܬܪܬܝܢ ܐܢܝܢ܀ ܡܛܠܗ ܗܘ ܕܐܠܝܢ ܗܢܘܢ ܡܬܡܛܝܢܝܢ ܥܠ ܚܕ̈ܐ. ܥܠ ܓܝܪ ܒܢܝܢܫܐ ܓܡܝܪܐ ܐܝܬܘܗܝ. ܘܥܠ ܓܡܝܪܐ ܒܢܝܢܫܐ ܐܝܬܘܗܝ܀ ܕܐܠܝܢ ܕܝܢ ܕܗܠܝܢ ܕܡܫܘܬܦܢ ܠܐܕܫܐ ܘܕܝܠܝܬܐ: ܫܘܬܦܘܬ ܡܫܘܬܦܢ܀

ܡܫܚܠܦ ܕܝܢ ܐܕܫܐ ܠܘܬ ܕܝܠܝܬܐ ܒܬܪܬܝܢ ܐܢܝܢ܀ ܡܛܠܗ ܗܘ: ܕܐܝܬ ܐܝܟ ܐܕܫܐ ܕܡܫܟܚ ܕܢܗܘܐ ܓܢܣܐ ܕܐܚܪܢܐ: ܐܝܟܢܐ ܕܡܢ ܠܥܠ ܚܘܝܢ: ܕܗܘ ܓܝܪ ܗܘ ܐܕܫܐ ܡܫܟܚ ܕܢܗܘܐ ܓܢܣܐ ܘܐܕܫܐ ܠܘܬ ܐܚܪܢܐ | ܘܐܚܪܢܐ. ܕܝܠܝܬܐ ܕܝܢ ܕܢܗܘܐ ܐܚܪܢܐ

[ܘܐܕܫܐ ܚܕܐ ܐܝܬܘܗܝ ܡܢ ܗܠܝܢ ܬܠܬ ܚܝܠ ܩܠܝܠ] ܬܪܬܝܢ ܡܬܐܡܪܢܝܬܐ ܗܘܝܘ ܠܗ ܒܠܚܘܕ ܠܘܬ ܗܠܝܢ ܬܪܬܝܢ ܕܦܪ̈ܫܐ܀ ܘܐܘܟܝܬ ܒܝܢ ܡܩܪܒܝܢ ܠܐܕܫܐ: ܘܦܫܝܛ ܬܪܬܝܢ ܚܝܠ ܩܠܝܠ. ܒܝܢ ܕܚܕܐ ܚܕܐ ܗܝ ܡܢ ܗܠܝܢ ܬܪܬܝܢ ܚܝܠ ܩܠܝܠ: ܚܕܐ ܡܬܐܡܪܢܝܬܐ ܗܘܬ ܠܗ ܠܘܬ ܓܢܣܐ܀ ܒܝܢ ܗܘܝܘ ܠܓܢܣܐ | ܐܪܒܥ ܡܬܐܡܪܢܝܬܐ ܗܘܝܢ ܠܗ ܐܝܟ ܕܐܬܚܘܝܬ. ܘܠܦܘܪܫܢܐ ܬܠܬ ܘܠܐܕܫܐ ܬܪܬܝܢ ܘܒܕܚܕܐ ܚܕܐ: ܓܢܣܐ ܕܦܫܝܛܬܐ ܡܬܐܡܪܢܝܬܐ ܡܫܡܠܝܢ܀ ܘܗܠܝܢ ܦܢ: ܡܛܠ ܗܝ ܕܦܫܛܐ ܡܬܐܡܪܢܝܬܐ ܡܫܡܠܝܢ ܘܡܣܝܒܪܢ ܘܦܫܛܝܢ܀

ܡܛܠ ܗܠܝܢ ܕܐܡܪ ܦܘܪܦܘܪܝܘܣ ܕܬܠܬܝܢ ܡܫܘܬܦܘܬܐ ܡܫܘܬܦ ܓܢܣܐ ܠܘܬ ܦܘܪܫܢܐ ܘܐܕܫܐ ܘܕܝܠܝܬܐ ܘܓܕܫܐ: ܐܬܐ ܡܚܘܐ ܕܐܝܟ ܠܝ: ܬܠܬܝܢ ܡܫܘܬܦ ܘܡܫܘܬܦ ܦܘܪܫܢܐ ܠܘܬ ܐܕܫܐ: ܕܗܠܝܢ ܕܦܪܫܐ ܘܐܡܪ. ܕܡܫܘܬܦ ܦܘܪܫܢܐ ܠܘܬ ܐܕܫܐ ܒܬܪܝܢ ܐܢܝܢ܀ ܡܬܡܠܠ ܦܢ. ܕܗܠܝܢ ܕܡܫܘܬܦܝܢ ܒܗܘܢ: ܡܫܘܬܦ ܡܫܘܬܦܝܢ ܒܗܘܢ܀ ܒܬܪܬܝܢ ܕܝܢ. ܕܒܟܠܗܝܢ ܐܝܬܝܗܝܢ ܠܘܬ ܗܠܝܢ ܕܡܫܘܬܦܝܢ ܒܗܘܢ܀

ܡܫܘܬܦ ܕܝܢ ܦܘܪܫܢܐ ܒܗܝ [ܕܒܗܝ] ܕܐܝܟ ܡܕܡ ܐܝܬܘܗܝ ܡܬܡܠܠܝܢ. ܐܕܫܐ ܕܝܢ ܒܗܝ ܕܐܝܟ ܡܕܡ ܐܝܬܘܗܝ. ܐܠܐ ܘܐܦܢ ܕܡܬܡܠܠܝܢ ܐܕܫܐ ܒ[ܗܝ ܕ]ܐܝܟ ܡܕܡ ܐܝܬܘܗܝ: ܠܗ ܒܗܝ ܕܐܝܬܘܗܝ ܐܕܫܐ. ܐܠܐ ܒܗܝ ܕܦܪܝܫ ܦܘܪܫܢܐ ܡܬܡܠܠܝܢ܀ ܕܐܬܬܝܢ ܕܝܢ ܡܫܘܬܦ ܦܘܪܫܢܐ ܥܡ ܐܕܫܐ ܒܗܝ ܕܦܘܪܫܢܐ ܥܠ ܐܪܒܥ ܦܣܝܩܬܐ ܡܬܡܠܠܝܢ. ܐܕܫܐ ܕܝܢ ܥܠ ܠܐ ܡܬܦܣܩܢܐ ܒܠܚܘܕ܀ ܕܬܠܬ ܕܝܢ ܡܫܘܬܦ ܦܘܪܫܢܐ ܥܡ ܐܕܫܐ | ܒܗܝ ܕܦܘܪܫܢܐ ܡܟܝܢܐ ܐܝܬܘܗܝ ܒܟܝܢܐ: ܥܡ ܐܕܫܐ ܕܒܟܠܗܝܢ ܡܬܡܠܠܝܢ. ܗܘ ܕܝܢ ܐܕܫܐ ܐܚܪܢܐ܀ ܕܐܪܒܥ ܡܫܘܬܦ ܦܘܪܫܢܐ ܥܡ ܐܕܫܐ. ܕܦܘܪܫܢܐ ܡܬܬܠܬܠܐ ܥܡ ܦܘܪܫܢܐ ܐܚܪܢܐ ܘܥܒܕܐ ܐܕܫܐ. ܐܕܫܐ ܕܝܢ ܥܡ ܐܕܫܐ ܐܚܪܢܐ ܠܐ ܡܬܬܠܬܠܐ ܘܡܫܡܠܝܐ ܡܕܡ. ܟܕ ܓܝܪ ܚܡܪܐ ܡܬܕܘܝ ܥܡ ܣܘܣܝܐ: ܘܗܘܐ ܟܘܕܢܐ. ܐܠܐ ܠܗ ܐܕܫܐ ܠܐܕܫܐ ܡܬܬܠܬܠܐ: ܘܚܡܪܐ ܕܐܝܬܘܗܝ ܒܟܠܗ ܡܫܡܠܝܐ ܢܗܘܐ: ܐܦܠܐ ܕܟܠܗ ܒܝ ܡܫܘܬܦ ܠܣܘܣܝܐ: ܒܟܠܗ ܡܫܡܠܝܐ ܢܗܘܐ ܠܣܘܣܝܐ ܘܠܚܡܪܐ ܕܝܠܗܘܢ܀ ܘܗܠܝܢ ܦܢ ܡܛܠ ܐܝܠܝܢ ܕܒܗܘܢ ܡܫܘܬܦ ܘܡܫܘܬܦ ܦܘܪܫܢܐ ܠܘܬ ܐܕܫܐ܀ ܐܠܐ ܘܐܡܪ. ܘܡܛܠ ܡܫܘܬܦ ܘܡܫܘܬܦ ܦܘܪܫܢܐ ܠܘܬ ܕܝܠܝܬܐ. ܡܫܘܬܦܘܬܐ ܦܢ ܡܦܪܫܐ ܡܢܗ: ܕܗܠܝܢ ܕܡܫܘܬܦܝܢ ܒܗܘܢ: ܡܫܘܬܦ ܡܫܘܬܦܝܢ ܒܗܘܢ܀ ܕܬܪܬܝܢ ܕܝܢ: ܕܒܟܠܗ ܗܘ ܕܡܫܘܬܦ ܒܗܘܢ ܘܒܟܠܗܘܢ ܐܝܬܝܗܘܢ ܦܘܪܫܢܐ ܘܕܝܠܝܬܐ. ܣܘܟܠܐ ܓܝܪ ܒܟܠܗܘܢ ܐܝܬܘܗܝ ܠܒܪܢܫܐ. ܘܒܟܠܗܘܢ ܐܕܫܐ ܕܒܪܢܫܐ ܓܚܘܟܐ: ܐܝܟ ܕܐܦ ܠܟܠ ܐܬܐܡܪܬ: ܘܐܦ ܠܒܪܢܫܐ ܒܟܠܗܘܢ ܐܝܬܘܗܝ܀ ܡܫܘܬܦ ܕܝܢ ܦܘܪܫܢܐ ܥܡ ܕܝܠܝܬܐ ܒܬܪܝܢ ܐܢܝܢ܀

ܡܬܡܠܠ ܦܢ: ܕܦܘܪܫܢܐ ܥܠ ܐܪܒܥ ܦܣܝܩܬܐ ܡܬܡܠܠܝܢ. ܕܝܠܝܬܐ ܕܝܢ ܥܠ

ܕܗܠܝܢ ܡܢ ܕܡܫܬܐܠܝܢ ܒܝܘܡܐ: ܠܡܐ ܠܡܢ ܡܢܘܝ ܡܬܢܪܬܐ ܘܡܬܪܬܐ
ܒܡܫܬܐܠܬܐ ܕܝܘܡܐ. ܒܢܝܐ ܓܝܪ ܡܫܡܫܢܐ ܗܘ ܗܘܒܐ ܐܝܬܝܗܘܢ ܚܕܐ.
ܗܠܝܢ ܕܝܢ ܕܡܫܬܐܠܝܢ ܒܝܪܚܐ ܐܝܬ ܠܗܘܢ ܡܬܢܪܬܐ ܘܡܬܪܬܐ ܒܡܫܬܐܠܬܐ
[ܕܝܪܚܐ]. ܡܛܠ ܗܢܐ ܐܡܪܝܢ. ܕܗܢܐ ܡܢ ܡܢܝܢ ܚܕܐ ܐܘ ܬܪܬܐ ܐܝܬܝܗܘܢ:
ܡܢ ܗܘ ܕܡܫܬܐܠ ܒܝܘܡܐ ܒܫܢܬܐ. ܗܢܐ ܕܝܢ ܡܢܝܢ ܐܘ ܬܪܬܐ ܐܝܬܝܗܘܢ ܐܘܒܠܐ:
ܡܢ ܗܘ ܕܡܫܬܐܠ ܒܝܘܡܐ ܒܐܘܒܠܐ܀ ܘܠܐܟܐ ܕܝܢ ܡܫܬܟܚ ܝܘܡܐ ܡܢ ܝܪܚܐ
ܒܗܘ ܕܝܪܚܐ ܡܫܬܐܠ ܡܢ ܟܠ ܠܐ ܡܫܬܟܚܢܐ ܡܫܬܐܠܝܢ. ܘܡܢܝܢ ܟܠ ܐܝܟܐ.
ܝܘܡܐ ܕܝܢ ܟܠ ܐܝܟܐ ܡܫܬܐܠ. ܘܡܢܝܢ ܟܠ ܠܐ ܡܫܬܟܚܢܐ܀ ܘܐܡܪܝܢ ܕܝܢ
ܡܫܬܟܚ ܝܘܡܐ ܡܢ ܝܪܚܐ ܒܗܘ ܕܝܘܡܐ ܕܝܪܚܐ ܡܢܘ ܐܝܬܝܗܘܢ ܡܫܬܐܠܝܢ.
ܝܪܚܐ ܕܝܢ ܒܗܘ ܕܐܝܟܐ ܡܢܘ ܐܝܬܝܗܘܢ ܡܫܬܐܠܝܢ: ܐܘ ܕܐܝܟ ܐܝܬܝܗܘܢ. ܟܕ
ܓܝܪ ܡܫܬܐܠܝܢ ܕܐܝܟܐ ܐܝܬܝܗܘܢ ܗܢܘܢ: ܐܘ ܕܐܝܟ ܐܝܬܝܗܘܢ: ܡܫܟܚܝܢ ܕܐܘܒܠܐ
ܐܝܬܝܗܘܢ܀

ܟܠܗ ܗܟܢܐ ܕܐܡܪ ܦܪܘܦܝܛܘܣ: ܕܒܫܢܐ ܡܫܬܐܠ ܘܒܫܢܐ ܡܫܬܟܚ
ܝܘܡܐ ܒܗܝ ܐܝܟܐ ܡܫܬܐܠܐ ܘܡܬܢܬܐ ܘܝܪܚܐ: ܒܫܢܬܐ ܗܘ ܕܡܫܬܟܚ ܐܡܪܝܢ
ܗܟܢܐ ܘܐܡܪ܀

ܕܟܕ ܗܠܝܢ ܕܐܬܐܡܪܘ ܫܩܠܐ ܐܝܬܝܗܘܢ: ܒܫܢܝ (ܕ)ܗܘܝܢ ܒܗܘܢ ܡܬܬܘܣܦܢܬܐ.
ܟܕ ܓܝܪ ܫܩܠܐ ܟܠ ܐܡܪܝܢ ܕܒܬܪܐ ܡܫܬܟܚܝܢ: ܒܫܢܝ ܡܫܬܟܚܝܢ. ܘܟܕ ܦܠܓܐ
ܕܫܢܝܢ ܐܝܟ ܕܐܬܐܡܪܐ ܡܫܬܟܚܝܢ: ܒܫܢܝ ܡܫܬܟܚܝܢ܀ ܐܝܬ ܕܝܢ ܘܐܬܚܙܝܬ ܕܢܫܟܚ.
ܕܫܢܝ ܗܘܝܢ ܡܬܬܘܣܦܢܝܬܐ ܕܫܩܠ. ܘܐܚܝܐ ܕܢܝܬܐ ܘܟܠܗܝܢ ܕܡܬܐܡܪܢ: ܙܘܓ
ܕܗܠܝܢ ܢܦܩܢ ܠܐܡܪ܀ ܡܬܬܘܣܦܢܝܬܐ ܕܗܘܝܢ ܠܡܢ ܡܢܘ ܒܗܝ ܡܫܡܫܢܐ ܐܚܪܢܐ
ܒܪܝܫ ܚܕܐ ܐܝܬܝܗܘܢ: ܟܕ ܡܬܡܠܐ ܗܘ ܕܡܬܬܘܣܦ ܒܗܝ ܗܠܝܢ ܕܠܗܘܢ ܗܘܬ
ܦ| ܠܗ | ܡܬܬܘܣܦܢܝܬܐ. ܘܟܠ ܗܕܐ ܡܢ ܗܝ ܕܟܕ ܚܕ ܡܫܡܫܢܐ ܒܠܚܘܕ ܐܝܬܝܗܘܢ
ܘܠܗ ܡܫܡܫܢܐ ܐܚܪܢܐ ܘܐܚܪܢܐ: ܡܬܬܘܣܦܢܝܬܐ ܠܐ ܗܘܬ ܠܗ. ܡܢܝܢ ܟܕ ܐܝܬ
ܬܠܬ ܡܫܡܫܢܐ: ܗܘܬ ܠܗ ܠܟܠܗ ܕܡܬܬܘܣܦ ܚܕܐ ܡܬܬܘܣܦܢܝܬܐ. ܟܕ ܕܝܢ
ܐܝܬ ܬܠܬܐ ܡܫܡܫܢܐ: ܬܪܬܝܢ ܡܬܬܘܣܦܢܝܬܐ ܗܘܝܢ ܠܗ. ܘܟܕ ܐܝܬ ܐܪܒܥܐ: ܬܠܬ.
ܡܢܝܢ ܘܟܕ ܐܝܬ ܫܩܠܐ ܐܡܪܝܢ. ܟܕ ܗܟܢܐ ܗܘܐ ܐܬܝܕܥ: ܟܠ ܕܒܫܢܝ ܐܝܬܝܗܝܢ
ܡܬܬܘܣܦܢܝܬܐ ܕܗܠܝܢ ܫܩܠ ܚܝܠ ܩܠܐ: ܕܐܝܬܝܗܝܢ ܝܘܡܐ ܘܐܝܟܐ ܘܡܫܬܐܠܐ
ܘܡܬܢܬܐ ܘܝܪܚܐ. ܟܕ ܓܝܪ ܝܘܡܐ ܚܕ[ܐ] ܐܝܬܝܗܘܢ ܡܢ ܗܠܝܢ ܫܩܠ ܚܝܠ ܩܠܐ:
ܐܡܪܝܢ ܡܬܬܘܣܦܢܝܬܐ ܒܠܚܘܕ ܗܘܝܢ ܠܗ ܒܗܝ ܗܠܝܢ ܐܡܪܝܢ ܕܡܢܬܐ܀ ܘܟܕ
ܡܢܝܢܢ ܠܝܘܡܐ: ܡܫܡܫ ܐܡܪܝܢ ܚܝܠ ܩܠܐ [ܘ]ܬܘܒ ܦܘܪܫܐ ܚܕܐ ܐܝܬܝܗܘܢ
ܡܢ ܗܠܝܢ ܐܡܪܝܢ ܚܝܠ ܩܠܐ: ܬܠܬ ܡܬܬܘܣܦܢܝܬܐ ܗܘܝܢ ܠܗ ܒܠܚܘܕ ܒܗܝ
ܗܠܝܢ ܬܠܬ ܕܡܢܬܐ܀ ܘܬܘܒ ܟܕ ܡܢܝܢܢ ܠܦܘܪܫܐ: ܡܫܡܫ ܬܠܬ ܚܝܠ ܩܠܐ

ܦܠܐ ܓܢܣܐ ܚܕܐ ܕܡܠܬܐ. ܕܐܡܪܐ ܓܢܣܐ ܥܠ ܐܪ̈ܙܐ ܡܬܩܛܪ̈ܓܝܢ ܒܡܩܛܪܓܢܘܬܐ ܕܒܗ ܫܡܐ. ܗܟܢܐ ܘܡܠܬܐ ܥܠ ܗܠܝܢ ܕܒܠܥܘܗܝ ܡܬܩܛܪ̈ܓܢܘܬܐ܀

ܡܫܡܠܝܐ ܕܝܢ ܓܢܣܐ ܡܢ ܕܡܠܬܐ ܒܣܘܓܐܐ ܐܬܝܢ܀ ܘܚܕ ܦܘ ܐܠܐ. ܓ̈ܢܣܐ ܡܦܩܐ ܐܝܬܘܗܝ ܒܚܝܠܐ. [ܡܠܐ ܕܝܢ ܐܝܬܘܗܝ ܡܦܩܐ ܒܚܝܠܐ] ܘܐܣܝܪܐ ܒܚܝܠܐ ܐܡܪ ܠܝ܀ ܒܪܡ ܕܝܢ ܐܣܝܪܐ ܡܫܡܠܝܐ ܓܢܣܐ ܡܢ ܕܡܠܬܐ ܒܗܘ. ܓ̈ܢܣܐ ܦܘ ܥܠ ܐܪ̈ܙܐ ܡܫܚܠܦܐ ܡܬܩܛܪ̈ܓܢ. ܕܡܠܬܐ ܕܝܢ ܥܠ ܚܕ ܐܪܙܐ܀ ܒܪܡ ܕܡܛܠܬܐ ܡܫܡܠܝܐ ܓܢܣܐ ܚܕܐ ܕܡܠܬܐ. ܓ̈ܢܣܐ | ܦܘ ܒܗ ܐܪܙܐ ܕܦܘܐ ܒܗܘ. ܕܦܘܫ ܡܬܩܛܪ̈ܓܢ ܒܠܘܗܝ. ܕܡܠܬܐ ܕܝܢ ܗܘܐ ܠܐܪܙܐ ܕܒܠܘܗܝ ܡܬܩܛܪ̈ܓܢܘܬܐ܀ ܒܪܡ ܕܐܪ̈ܒܥܐ ܓ̈ܢܣܐ ܦܘ ܥܠ ܒܠܗ ܐܪܙܐ ܡܬܩܛܪ̈ܓܢ. ܐܠܐ ܒܗ ܥܠ ܚܕ ܐܪܙܐ ܒܠܚܘܕ. ܕܡܠܬܐ ܕܝܢ ܘܒܒܠܒܢ ܘܥܠ ܒܠܗ ܐܪܙܐ ܘܒܠܗܘܢ ܒܠܚܘܕܘܗܝ ܡܬܩܛܪ̈ܓܢܘܬܐ܀ ܒܪܡ ܕܝܢ ܕܣܘܓܐܐ ܡܫܡܠܝܐ ܓܢܣܐ ܚܕܐ ܕܡܠܬܐ. ܓ̈ܢܣܐ ܒܗ ܡܬܐܡܪܝܢ: ܡܢܗܘܢ ܠܐܪܙܐ ܘܕܡܠܬܐ ܕܡܠܗ ܕܐܪܙܐ. ܒܗ ܕܝܢ ܡܬܐܡܪܢܐ ܕܡܠܬܐ: ܠܐ ܡܢܗܐ ܠܓ̈ܢܣܐ܀ ܘܗܟܢ ܦܘ ܡܛܠ ܗܘ ܕܒܚܡܫܐ ܐܬܝܢ ܡܫܘܬܦ ܘܡܫܡܠܝܐ ܓܢܣܐ ܚܕܐ ܕܡܠܬܐ܀

ܡܛܠ ܠܐܡܪ. ܡܬܐܡܪ ܡܫܘܬܦ ܘܡܫܡܠܝܐ ܓܢܣܐ ܚܕܐ ܓܒܝܐ. ܕܚܘܒܐ ܐܝܬܝܗ ܕܝܠܗ. ܕܐܡܪ ܡܫܘܬܦ ܓܢܣܐ ܚܕܐ ܓܒܝܐ. ܒܗܘ ܕܡܫܬܡܗ ܦܣܩܝܢ ܡܢ ܣܘܪܕܐ. ܡܛܠ ܓ̈ܒܝܐ ܠܐ ܒܡܕܡ ܚܢܫ ܚܕܐ ܗܘ ܕܗܘܝܐ ܐܝܬܘܗܝ ܐܪܙܐ. ܓܢܣܐ ܕܝܢ: ܐܝܟ ܕܐܬܐܡܪ: ܚܢܫ ܚܕܐ ܗܘ ܕܗܘܝܐ ܐܝܬܘܗܝ ܐܪܙܐ. ܘܡܛܠ ܗܘܐ ܡܒܗܘ ܕܡܠܐ ܡܕܡ ܐܝܬܘܗܝ [ܡܬܩܛܪ̈ܓܢ. ܘܓ̈ܒܝܐ ܒܗܘ ܕܐܝܬ ܡܕܡ ܐܝܬܘܗܝ] ܐܡܪܐ ܕܦܘܫܐ. ܕܣܘܓܐܐ ܕܝܢ ܐܝܬܘܗܝ ܕܝܠܗ ܠܡܫܘܬܦܘܬܐ ܕܗܠܝܢ ܕܦܫܝܢ ܦܣܩܝܢ ܡܢ ܣܘܪܕܐ. ܐܡܪܐ ܕܠܡܫܡܠܝܘܬܐ ܕܝܠܗ ܕܗܠܝܢ ܕܦܫܝܢ ܡܫܘܬܦܝܢ ܠܣܘܪܕܐ. ܡܛܠ ܗܘܐ ܕܗܘ ܕܡܫܬܡܫ ܒܡܫܘܚܬܐ ܐܡܪܝܢ ܕܐܝܬܘܗܝ: ܠܗ ܗܘ | ܕܝܠܗ ܠܡܫܘܬܦܘܬܐ ܐܦܠܐ ܕܡܫܘܬܦܐ ܕܐܝܬ | ܠܟܠܟܠ ܚܕܐ ܕܐܝܟ: ܘܐܦ ܠܡܬܘܠ ܚܕܐ ܓܒܝܐ: ܗܘ ܕܓܡܝܪ ܘܐܦ ܠܣܘܓܐܐ. ܐܠܐ ܗܘ ܕܝܠܗ ܠܡܫܘܡܠܝܘܬܐ ܕܗܠܝܢ ܕܐܬܐܡܪܘ ܚܕܐ ܣܘܪܕܐ. ܐܡܪܐ ܕܚܘܒܐ ܐܡܪܝܢ ܕܐܝܬܘܗܝ: ܕܠܐܡܪ ܫܘܬܦܘܬܐ ܕܡܫܡ ܫܡܫܐ ܘܦܘܠܐ: [ܕ]ܗܠܝܢ ܕܦܫܝܢ ܡܫܡܠܝܢ ܡܢ ܣܘܪܕܐ܀ ܐܦܢ ܗܘܟܠ ܦܪܨܘܦܘ. ܕܣܓܐ ܫܘܬܦܘܬܐ ܐܝܬ ܠܓ̈ܢܣܐ ܚܕܐ ܓܒܝܐ. ܗܘ ܕܐܦ ܓܢܣܐ ܘܓ̈ܒܝܐ ܥܠ ܦܓ̈ܫܐ ܡܬܩܛܪ̈ܓܝܢ܀ ܐܘܟܝܠ ܓܝܪ ܘܫܘܐ ܥܠ ܦܓ̈ܫܐ ܡܬܩܛܪ̈ܓܝܢ܀

ܡܫܡܠܝܐ ܕܝܢ ܓܢܣܐ ܡܢ ܓܒܝܐ ܒܦܓ̈ܫܬܐ܀ [ܡܦܪܫܐ ܡܢ] ܒܗܘ ܕ̈ܓܢܣܐ ܦܘ ܒܫܠܡܗ ܐܝܬܘܗܝ ܩܕܡ ܐܪܙܐ. ܐܝܟ ܕܐܬܦܪܫ ܡܢ ܠܥܠ. ܓܒܝܐ ܕܝܢ ܐܣܝܪܐ ܕܐܪ̈ܙܐ ܐܝܬܘܗܝ. ܙܕܩ ܓܝܪ ܕܢܗܘܐ ܐܝܬܘܗܝ ܓܘܫܡܐ ܘܗܘܚܕ ܕܗܘܐ ܐܝܬܘܗܝ ܚܘܪܐ ܐܘ ܐܘܟܡܐ܀ ܬܘܒ ܕܝܢ ܡܫܡܠܝܐ ܓܢܣܐ ܡܢ ܓܒܝܐ.

ܡܫܬܠܦ ܕܝܢ ܓܢܣܐ ܠܘܬ ܐܝܬܐ ܒܬܠܬܐ ܐܢܫܐ. ܢܣܒ ܦܘ ܐܢܐ. ܕܓܢܣܐ ܦܘ ܥܠ ܐܦ̈ܐ ܡܫ̈ܓܢܐ ܡܬܡܢܝܢ [ܘܠܐ ܡܬܦܫܩܢܐ. ܐܦܐ ܕܝܢ ܥܠ ܠܐ ܡܬܦܫܩܢܐ ܡܬܡܢܝܢ] ܒܠܚܘܕ. ܟܐܢܫܐ ܕܝܢ ܐܢܐ ܡܫܬܠܦ ܓܢܣܐ ܡܢ ܐܦܐ. ܕܓܢܣܐ ܦܘ ܐܚܕ ܠܐܦ̈ܐ. ܐܦ̈ܐ ܕܝܢ ܡܬܐܚܕܝܢ. ܟܐܢܫܐ ܕܝܢ ܕܐܟܠܬܐ ܡܫܬܠܦ ܓܢܣܐ ܠܘܬ ܐܦܐ. ܕܓܢܣܐ ܡܦܢܐ ܐܬܘܗܝ ܒܚܝܠܐ. ܟܐܢܫܐ ܕܝܢ ܕܐܬܪ̈ܒܐ ܡܫܬܠܦ [ܕ]ܓܢܣܐ ܦܘ ܒܡܘܢܓܐ ܕܒܗ ܥܡܐ ܡܬܡܢܝܢ ܥܠ ܐܦ̈ܐ. ܐܦ̈ܐ ܕܝܢ ܠܐ ܡܬܡܢܝܢ ܥܠ ܓܢ̈ܣܐ. ܟܐܢܫܐ ܕܝܢ ܕܫ̈ܡܗܐ ܡܫܬܠܦ ܕܓܢܣܐ | ܐܝܬ ܠܗ ܒܡܬܪܘܢܐ ܐܦ̈ܐ ܡܫ̈ܓܢܐ. ܐܦܐ ܕܝܢ ܐܝܬ ܠܗ ܒܡܬܪܘܢܐ ܦܘܪ̈ܫܐ ܡܫ̈ܓܢܐ. ܟܐܢܫܐ ܕܝܢ ܕܦ̈ܠܓܐ ܡܫܬܠܦ[ܝܢ] ܓܢܣܐ ܘܐܦܐ ܡܢ ܣܘܪܐ. ܕܠܐ ܓܢܣܐ ܗܘܐ ܐܦܐ ܐܦܢܝܢ. ܘܠܐ ܐܦܐ ܗܘܐ ܓܢܣܘ ܓܢ̈ܣܝܢ. ܘܗܠܝܢ ܡܢ ܡܠܬܐ ܗܠܝܢ ܕܒܗܝܢ ܡܬܚܠܦ ܘܡܫܬܠܦ ܓܢܣܐ ܡܢ ܐܦܐ.

ܡܠܬܐ ܕܝܢ ܕܡܬܚܘܝܐ ܦܘܪܦܘܪܝܘܣ ܘܐܡܪ ܗܘܪܐ: ܕܗܠܝܢ [ܕ]ܡܬܡܢܝܢ ܥܠ ܓܢܣܐ ܐܚܕ ܓܢܣܐ: ܗܠܝܢ ܘܥܠ ܐܦ̈ܐ ܡܬܡܢܝܢ ܘܥܠ ܠܐ ܡܬܦܫܩܢܐ. ܐܡܪܝܢ ܕܐܚܕ ܗܘܐ ܡܠܬܐ. ܠܐ ܒܠܚܘܕ ܕܡܬܐܡܪ [ܥܠ] ܓܢܣܐ ܐܚܕ ܓܢܣܐ: ܐܠܐ ܘ[ܥܠ] ܐܦܐ ܡܬܐܡܪ. ܡܛܠ ܡܠܬܐ ܕܓܢܣܐ ܐܚܕ ܓܢܣܐ ܥܠ ܐܦ̈ܐ ܡܫ̈ܓܢܐ ܡܬܡܢܝܢ. ܡܬܡܛܠ ܕܐܦ ܐܦܐ ܥܠ ܐܦ̈ܐ ܡܫ̈ܓܢܐ ܡܬܡܢܝܢ. ܘܡܠܬܐ ܗܕܐ ܐܡܪܝܢ. ܕܗܘ ܕܐܡܪ ܐܠܟܣܢܕܪܘܣ ܗܟܢ ܡܬܚܘܐ. ܐܡܪ ܓܝܪ ܕܠܘ ܦܫܝܛܐܝܬ ܗܠܝܢ ܕܡܬܡܢܝܢ ܥܠ ܓܢܣܐ: ܡܬܡܢܝܢ ܘܥܠ ܐܦܐ. ܐܠܐ ܗܠܝܢ ܕܐܘܣܝܐܝܬ ܡܬܡܢܝܢ ܥܠ ܓܢܣܐ: ܡܬܡܢܝܢ ܘܥܠ ܐܦܐ. ܥܠ ܚܝܘܬܐ ܓܝܪ ܡܬܡܢܝܐ ܐܘܣܝܐܝܬ ܡܬܦܫܩܢܬܐ ܘܡܫ̈ܓܢܝܬܐ. ܘܥܠܗ ܗܘ ܕܗܘܝܐ ܡܬܡܢܝܐ ܥܠ ܐܦ̈ܐ ܡܫ̈ܓܢܐ. ܚܝܘܬܐ ܓܝܪ ܐܘܣܝܐܝܬ ܐܬܡܪܬ ܡܬܦܫܩܬܐ ܘܡܫ̈ܓܢܝܬܐ. ܘܡܛܠ ܗܢܐ ܐܦ ܒܪܢܫܐ ܐܬܘܗܝ ܡܬܦܫܩܢܐ ܘܡܫ̈ܓܢܐ. ܗܠܝܢ ܓܝܪ ܕܐܘܣܝܐܝܬ ܡܬܡܢܝܢ ܥܠ ܓܢܣܐ: ܡܢ ܒܠܚܘܕܝܗܘܢ | ܘܥܠ ܐܦ̈ܐ ܕܐܝܬܝܗ ܗܘ ܓܢܣܐ ܡܬܡܢܝܢ܀

ܟܕ ܗܟܢܐ ܗܘܝܐ ܐܬܚܘܝ: ܐܝܟܢܐ ܕܐܡܪܝܢ: ܕܐܝܠܝܢ ܡܬܡܠܟ ܓܢܣܐ ܘܡܫܬܠܦ ܡܢ ܦܘܪܫܐ ܘܡܢ ܐܦܐ: ܡܛܠ ܗܢܐ ܘܠܐ ܐܡܪ. ܘܐܝܠܝܢ ܡܬܡܠܟ ܓܢܣܐ ܘܦܪܫ ܠܘܬ ܕܠܝܬܐ܀ ܡܬܡܠܟ ܗܟܢܐ ܓܢܣܐ ܠܘܬ ܕܠܝܬܐ ܒܟܠܗܝܢ ܐܢܝܢ܀ ܡܬܚܘܝܐ ܦܘ. ܕܟܕ ܐܝܬ ܐܝܬܐ: ܢܦܫ ܕܗܘܐ ܓܢܣܐ ܕܗܘ ܐܝܬܐ ܘܕܠܝܬܐ. ܠܐ ܓܝܪ ܐܝܬ ܒܢܝܐ: ܡܢ ܒܠܚܘܕܝܗܘܢ ܐܝܬ ܚܝܘܬܐ ܘܓܢܣܐ܀ ܡܬܚܘܝܐ ܕܝܢ ܕܐܬܐܡܪ ܦܠܐ ܓܢܣܐ ܠܘܬ ܕܠܝܬܐ ܗܘ ܕܡܬܡܢܝܐ ܒܡܫ̈ܓܢܐ ܥܠ ܗܠܝܢ ܕܐܝܬܝܗܘܢ. ܐܝܟܢܐ ܓܝܪ ܕܒܢܝܐ ܘܣܘܣܝܐ ܕܐܬܘܗܝ ܐܝܬ ܚܝܘܬܐ ܡܬܐܡܪ ܚܝܘܬܐ. ܗܟܢܐ ܘܣܘܩܪܛܝܣ ܘܦܠܛܘܢ ܡܬܐܡܪ ܒܢܝܢܫܐ܀ ܡܬܚܘܝܐ ܕܝܢ ܕܐܝܬܝܗ

ܐܠܐ ܕܝܢ ܡܛܠ ܦܪܘܦܪܝܘܢ ܘܐܦܢ ܠܡܫܘܬܦܘܬܐ ܘܠܦܘܪܫܢܐ ܕܩܢܐ ܓܢܣܐ ܠܘܬ ܦܘܪܫܢܐ. ܘܩܕܝܡ ܗܟܢ ܠܡܫܘܬܦܘܬܐ ܘܐܦܢ. ܕܡܫܘܬܦܘܬܐ ܐܝܬ ܠܗ ܠܓܢܣܐ ܘܠܦܘܪܫܢܐ ܗܝ ܕܥܠ ܡܢܝܢܐ ܐܕܫܐ ܕܡܠܘܟ̈ܝܐ ܠܐܢܘܢ܀ ܡܫܘܬܦܘܬܐ ܕܝܢ ܕܠܘܬ ܐܝܬ ܠܗܘܢ ܗܝ ܕܡܢ ܡܬܬܐܡܪܝܢ: ܡܢܗܘܢ ܠܐܕܫܐ ܕܒܟܠܗܘܢ ܡܠܘܟ̈ܝܢ. ܐܟܙܢܐ ܕܝܢ ܕܡܬܬܐܡܪܐ ܚܝܘܬܐ: ܡܬܬܐܡܪ ܒܪܢܫܐ ܘܣܘܣܝܐ܀ ܘܗܠܝܢ ܡܢ ܡܫܘܬܦܘܬܐ ܕܓܢܣܐ ܘܕܦܘܪܫܢܐ܀

ܡܥܡܚ ܕܝܢ ܐܝܟ ܡܢ ܗܠܝܢ ܕܐܡܪܢ ܡܢ ܦܪܘܦܪܝܘܢ ܡܛܠ ܓܢܣܐ ܘܦܘܪܫܢܐ ܘܐܕܫܐ ܘܕܝܠܝܬܐ ܘܓܕܫܐ: ܕܥܡܚ ܘܠܦܘܪ̈ܫܢܐ ܘܠܡܫܘܬܦܘ̈ܬܐ ܕܡܢܝܢ ܠܘܬ ܚܕܕܐ. ܐܠܐ ܡܛܠ ܕܠܘܬ ܗܘ ܕܚܕ ܐܝܬ | ܡܥܠܐ ܒܡܠܟܐ: ܒܚܕ ܡܛܠܐ ܒܡܠܟܐ ܗܢܐ. ܡܛܠ ܗܢܐ ܗܟܢ ܡܥܠܐ ܘܠܦܘܪܫܢܐ ܕܐܝܬ ܠܓܢܣܐ ܠܘܬ ܦܘܪܫܢܐ ܕܐܬܚܘܝܘܢ ܫܒܐ܀

ܘܡܬܦܠܓ ܕܝܢ ܡܫܡܠܟ ܓܢܣܐ ܡܢ ܦܘܪܫܢܐ ܒܗܝ ܕܓܢܣܐ ܒܟܠ ܐܕܫܐ ܡܫܬܐ ܡܠܘܟ̈ܝܐ ܡܛܠ ܡܢ ܦܘܪܫܢܐ ܗܘ ܕܐܬܐܡܪ ܡܫܬܘܕܝܐ. ܕܡܬܗܦܟܐ ܡܫܚܐ ܡܠܐ ܗܘܒܐ. ܡܛܠܠ ܓܝܪ ܗܘ [ܕ]ܐܬܐܡܪ ܦܘܪܫܢܐ ܒܟܠ ܐܕܫܐ ܡܬܢܒܝܐ ܒܟܠܗܘܢ ܡܠܘܟ̈ܝܢ. ܚܘܠܐ ܕܝܢ ܘܡܠܐ ܠܐ ܡܬܢܒܝܐ܀ ܬܘܒ ܡܫܡܠܟ ܓܢܣܐ ܡܢ ܦܘܪܫܢܐ. ܕܓܢܣܐ ܒܚܝܠܐ ܐܝܟ ܠܦܘܪܫܢܐ. ܦܘܪ̈ܫܢܐ ܕܝܢ ܡܬܬܚܝܕܝܢ܀ ܘܬܘܒ ܬܘܒ ܡܫܡܠܟ ܓܢܣܐ ܡܢ ܦܘܪܫܢܐ. ܕܓܢܣܐ ܩܕܡܐ ܕܦܘܪܫܢܐ ܐܝܬܘܗܝ ܒܚܝܠܐ. ܒܗܝ ܕܝܢ ܕܡܬܬܐܡܪ ܓܢܣܐ: ܡܢܝܢ ܒܥܒܘ ܘܠܦܘܪ̈ܫܢܐ. ܘܒܗ ܡܬܬܩܝܡ ܦܘܪܫܢܐ: ܡܬܬܩܝܡ ܒܥܒܘ ܘܓܢܣܐ. ܗܘܐ ܓܝܪ ܡܣܬܘܒܠ ܗܝ ܕܗܘܐ ܐܝܬܘܗܝ ܩܕܝܡ ܩܕܡܐ ܒܚܝܠܐ. ܩܕܝܡ ܘܗܝ ܕܗܘܐ ܩܕܝܡ ܐܝܬܘܗܝ ܐܚܪܢܐ ܒܚܝܠܐ: ܗܝ ܕܡܣܬܒܠܐ ܡܣܬܘܒܠܐ. ܗܝ ܕܝܢ ܕܡܬܬܐܡܪ: ܠܐ ܡܢܝܢ ܒܥܒܘ ܠܗܘ ܕܩܕܝܡܐ ܒܚܝܠܐ. ܘܒܗ ܡܬܬܩܝܡ: ܡܛܠ ܒܥܒܘ ܠܗܘ ܕܩܕܝܡܐ ܒܚܝܠܐ܀ ܘܐܬܪܒܝ ܕܝܢ ܡܫܡܠܟ ܓܢܣܐ ܡܢ ܦܘܪܫܢܐ. ܕܓܢܣܐ ܥܠ ܒܗܝ ܕܡܠܐ ܩܕܝܡ ܐܝܬܘܗܝ
٥ | ܡܠܘܟ̈ܝܢ. ܦܘܪܫܢܐ ܕܝܢ ܒܗܝ ܕܐܝܬ ܩܕܝܡ ܐܝܬܘܗܝ܀ | ܕܫܟܝܚ ܡܫܡܠܟ
ܓܢܣܐ ܡܢ ܦܘܪܫܢܐ ܒܗܝ ܕܓܢܣܐ ܥܠ ܚܕ ܐܝܬܘܗܝ ܒܠܕܫܐ. ܦܘܪ̈ܫܢܐ ܕܝܢ ܡܫܬܐ܀ ܕܫܬܐ ܬܘܒ ܡܫܡܠܟ ܓܢܣܐ ܡܢ ܦܘܪܫܢܐ. ܕܓܢܣܐ ܡܢ ܒܗܘܠܐ ܕܦܢܐ. ܦܘܪܫܢܐ ܕܝܢ ܠܐܕܫܐ܀ ܘܗܠܝܢ ܡܢ ܡܛܠ ܓܢܣܐ ܘܦܘܪܫܢܐ܀

ܐܠܐ ܡܛܠ ܘܐܡܪܢ. ܐܦ ܠܡܫܘܬܦܘܬܐ ܘܠܦܘܪ̈ܫܢܐ. ܕܩܢܐ ܓܢܣܐ ܠܘܬ ܐܕܫܐ܀ ܘܡܫܘܬܦܘܬܐ ܡܢ ܕܒܟܠܗܘܢ ܐܝܬܝܗܘܢ ܠܗܠܝܢ܀ ܩܕܝܡܐ ܗܝ ܕܥܠ ܡܢܝܢܐ ܡܠܘܟ̈ܝܢ܀ ܕܠܘܬ ܗܝ ܕܓܢܣܐ ܘܐܕܫܐ ܩܕܝܡ̈ܐ ܐܝܬܝܗܘܢ [ܒܚܝܠܐ. ܡܠܐ ܕܝܢ ܐܝܬܘܗܝ ܩܕܝܡܐ] ܒܚܝܠܐ ܘܐܚܪܢܐ ܒܚܝܠܐ. ܡܫܘܬܦܢ ܡܢ ܠܗܠܝܢ܀ ܡܫܘܬܦܘܬܐ ܕܝܢ ܕܠܘܬ ܐܝܬ ܠܓܢܣܐ ܠܘܬ ܐܕܫܐ: ܗܝ ܕܒܟܠܗܝܢ ܡܢܗܘܢ ܒܟܠܢܐ ܩܕܝܡ ܕܗܘܐ ܐܝܬܘܗܝ܀

ܦܘܫܩܐ ܐܘܟܝܬ ܫܘܟܠܠܐ ܘܫܪܝܐ ܕܡܠܬܐ ܟܠܗ ܕܐܝܣܓܘܓܝ

ܕܥܒܝܕ ܠܦܪܘܒܘܣ ܦܝܠܘܣܘܦܐ܀

ܒ | ܐ: ܦܪܩܐ ܕܦܘܫܩܐ ܕܐܝܣܓܘܓܝ ܕܥܒܝܕ ܠܦܪܘܒܐ ܐܢܛܘܟܝܐ܀

ܟܠ ܣܟܘ ܕܡܢ ܫܘܠܐ ܡܫܚܐ ܡܥܢܝܢ ܠܡܟܬܒ ܟܬܒܐ ܕܐܝܣܓܘܓܐ. ܦܫܝܛܐ ܐܝܬܝܗ. ܡܛܠ ܕܦܫܝܛܐ ܩܕܡܝܐ ܠܐ ܐܬܚܫܒ ܒܐܝܩܪܐ܀ ܒܡܐ ܠܘܩܒܠ ܗܠܝܢ ܠܝ ܦܪܘܒܘܣ ܕܥܡ ܐܢܫܝܢ ܣܓܝܐܐ. ܘܐܕܡܐ ܘܦܘܪܫܢܐ. ܘܝܕܥܬܐ. ܘܣܘܟܠܐ. ܘܡܛܠ ܐܢܐ ܠܘܬ ܡܢܐ ܕܐܬܐܡܪ ܕܟܬܒܐ ܗܢܐ. ܘܟܘ ܡܠܦ ܠܝ ܡܛܠ ܡܫܘܬܦܘܬܗܝܢ ܕܗܠܝܢ ܚܡܫܐ ܕܝܢ ܩܠܐ ܘܡܛܠ ܦܘܪܫܢܝܗܝܢ. ܒܠܘܩ ܓܝܪ ܕܐܬܐܡܪ: ܡܫܘܬܦܘܬܐ ܡܢ ܒܬܪ ܚܕܐ ܘܦܘܪܫܢܐ. ܡܛܠ ܕܦܫܝܛܐ ܕܟܠ ܚܕܐ ܐܬܐܡܪܘ ܘܡܫܬܚܠܦܐ ܣܓܝܐܐ. ܐܠܐ ܡܢ ܓܝܪ ܚܕܐ ܦܫܝܛܐ ܠܗ ܗܘܐ ܠܟܠܐ: ܠܐ ܗܘܐ ܗܘܐ ܠܟܠܐ ܩܕܡ ܡܫܘܬܦܘܬܐ ܠܗܠ ܣܓܝܐܘ. ܗܟܢܐ ܕܝܢ ܟܠ ܩܕܡ ܟܠܗ ܕܐܬܐܡܪܘ ܡܫܘܬܦ ܠܣܓܝܐܘ܀ ܐܠܐ ܕܝܢ ܒܬܪ ܡܫܘܚܬܐ ܣܓܝܐܐ ܠܐ ܐܬܐܡܪܘ ܗܘܐ ܗܘ ܦܫܝܛܐ ܕܟܠ: ܠܗ ܗܘܐ ܠܗܘܢ ܦܘܪܫܢܐ ܠܗܠܝܢ ܕܥܡܗ. ܒܐܝܬܘܗ ܗܘܟܠܐ ܡܢ ܗܠܝܢ ܠܗ ܦܪܘܒܘܣ. ܕܗܢܐ ܐܬܐܡܪܘ ܒܠܚܘܕ ܡܢ ܗܠܝܢ ܚܡܫܐ ܕܝܢ ܩܠܐ: ܡܠܦ ܠܗ ܡܟܝܠ ܡܛܠ ܡܫܘܬܦܘܬܗܝܢ ܘܡܛܠ ܦܘܪܫܢܝܗܝܢ ܕܟܠܗ ܚܕܐ܀ ܘܐܡܪ܀

ܕܡܫܘܬܦܘܬܐ ܡܢ ܗܠܝܢ ܚܡܫܐ ܕܝܢ ܩܠܐ: ܗܝ ܕܟܠ ܡܬܚܪܐ ܒܡܠܝܢ. ܐܘ ܟܠ ܐܢܫܐ ܐܚܪܝܐ ܘܠܐ ܡܬܦܫܩܐ. ܐܘ ܟܠ ܠܐ ܡܬܦܫܩܐ ܒܠܚܘܕ. ܒܪܡ
ܗ | ܐܦ ܓܢܣܐ ܘܦܘܪܫܢܐ ܘܓܘܢܐ ܡܬܡܠܠܝܢ ܥܠ ܐܢܫܐ ܘܠܐ | ܡܬܦܫܩܐ. ܐܠܐ ܠܗ ܒܗܘ ܒܝ ܒܗܘ ܒܐܝܠ. ܓܢܣܐ ܦܝ ܓܝܪ ܘܦܘܪܫܢܐ ܩܝܡܐ ܡܬܡܠܠܝܢ ܥܠ ܐܢܫܐ. ܒܡܠܬܐ ܕܝܢ ܕܐܝܬܝܗ ܘܟܠ ܠܐ ܡܬܦܫܩܐ. ܡܛܠ ܓܝܪ ܕܐܬܐܡܪܘ ܒܪܢܫܐ ܚܝܘܬܐ ܘܡܠܠܐ. ܡܛܠ ܗܘܐ ܐܬܐܡܪܘ ܫܘܡܪܗܘܢ ܚܝ ܘܡܠܠܐ. ܕܠܡܐ ܕܝܢ ܘܓܘܢܐ ܗܘ ܕܠܫܡܥܐ ܩܝܡܐ ܦܝ ܡܬܡܠܠܝܢ ܟܠ ܠܐ ܡܬܦܫܩܐ. ܒܡܠܬܐ ܕܝܢ ܕܐܝܬܝܗ ܟܠ ܐܢܫܐ. ܡܛܠ ܓܝܪ ܕܐܬܐܡܪܘ ܫܘܡܪܗܘܢ ܩܝܡܐ ܘܓܘܢܐ. ܡܬܐܡܪ ܒܪܢܫܐ ܩܝܡܐ ܘܓܘܢܐ. ܘܠܗ ܡܛܠ ܗܘ ܕܫܡܥܐ ܘܐܡܪ ܦܝ ܡܛܠ ܡܫܘܬܦܘܬܐ ܕܗܠܝܢ ܚܡܫܐ ܒܢܬ ܩܠܐ܀

ܥܒܪ ܡܢ ܐܬܢܘܣ ܘܡܕܝܪ ܗܘܐ ܠܘܬ ܗܠܩܣܡܢܛܝܣ. ܟܕ ܕܝܢ ܡܝܬ ܦܝܠܝܦܘܣ.
ܡܩܐܣܩܣܘܣ ܡܛܠ ܕܒܪ ܕܪܕܗ ܗܘܐ. ܡܛܠ ܗܘܐ ܠܒܝܬܐ ܕܦܝܠܝܦܘܣ.
ܡܫܕܪ ܐܬܝܗ ܠܐܪܝܣܛܘܛܠܝܣ ܠܘܬܗ ܗܘ ܕܢܗܘܐ ܪܒܝܐ ܕܒܪܗ ܕܦܝܠܝܦܘܣ.
ܟܕ ܕܝܢ ܐܬܐ ܗܘ ܒܪܡܘܣ. ܠܡܩܕܘܢܝܐ ܦܢܐ ܠܗ ܦܝܠܝܦܘܣ. ܘܟܕ ܠܘܩܒ
ܚܕܐ ܗܘܐ ܕܡܚܙܐ. ܩܪܐ ܕܐܪܝܣܛܘ ܐܝܢܐ ܐܘܡ ܗܘܐ. ܡܢ ܗܪܟܐ ܘܗܠܝܢ
ܕܝܠܗ ܦܪܘܛܛܪܘܢ ܐܬܝܐ. ܡܛܠ ܕܟܕ ܟܠܘܡܣ ܡܣܬܟܠ ܗܘܐ. ܐܡܪ ܗܘܐ
ܦܪܘܛܘ ܠܐܦܠܛ. ܗܘܘ ܠܗ ܕܝܢ ܬܠܡܝܕܐ ܣܓܝܐܐ ܬܐܘܦܪܣܛܘܣ. ܐܘܕܝܡܘܣ.
ܘܐܠܟܣܢܕܪܘܣ ܡܠܟܐ ܕܡܩܕܘܢܝܐ. ܘܐܢܫܐ ܣܓܝܐܐ. ܚܝܐ ܕܝܢ ܒܫܢܝܐ ܕܟܠܗܝܢ
ܕܐܝܟܘܬܐ. ܘܐܝܟ ܡܐܐ ܠܫܢܝܢ. ܟܕ ܚܙܐ ܗܘܐ ܕܡܬܦܚܡܐ ܬܪܐ ܕܫܢܐ ܕܐܪܣܛܘܛܠܝܣ
ܕܐܝܟܘܬܐ. ܚܝܐ ܕܝܢ ܐܪܝܣܛܘܛܠܝܣ ܫܢܝܐ ܫܬܝܢ ܘܬܠܬ.

ܫܠܡܬ ܬܫܥܝܬܐ ܐܘܟܝܬ ܕܘܒܪܐ ܕܐܪܝܣܛܘܛܠܝܣ ܀

V = cod. Vat. Syr. 158.
S_1 = cod. Berol. Sachau 226.

ܒ ٢ ܒܪ om. S_1 — ٣ ܗܘܝ om. S_1 — ٤ ܗ om. S_1 — ١٢ ܕ om. S_1 — ١١ V hier und überall ܐܪܝܣܛܘܛܠܝܣ — S_1 ܐܪܝܣܛܘܛܠܣ — ١٣ ܗܘܐ om. V — ١٤ S_1 ܦܠܘܣܘܦܐ

ܝ ٢ S_1 ܦܠܘܣܘܦܘܣ — ٤ S_1 ܡܛܠ ܗܘܐ — V ܒܡܘܠܕܐ — S_1 ܗܘܐ ܦܢܐ — ٢ V ܕ ܗܘ ܡܛܠ — ٨ V ܐܘܕܝܡܘܣ — ٩ V ܕܐܪܝܣܛܘܣ — ١١ ܫܠܡܬ u. s. w. om. V

ܦܘܫܩܐ ܐܘܟܝܬ ܫܪ̈ܒ ܒܫܡܘ ܕܠܗ ܕܐܪܣܛܘܛܠܝܣ ܦܝܠܘܣܘܦܐ ܀

ܐ. ܦܘܫܩܘ ܐܘܟܝܬ ܠܫܪܒܐ ܕܠܗ ܕܐܪܣܛܘܛܠܝܣ [ܒܪ] ܢܝܩܘܡܐܟܘܣ ܐܣܛܓܝܪܘܣ [ܕܡ]ܛܦܝܣܝܩܘܣ ܕܟܬܒܐ ܠܐܘܕܡܘܣ ܀

ܗܟܢܐ ܡܫܟܚ ܕܒܟܠ ܐܬܪܗ ܘܓܢܣܗ ܘܗܘܠܝܢ ܕܥܒܕܐ ܢܩܝܦ ܐܟܣܢܝܐ. ܡܛܠ ܦܠܐܛܘܢ ܕܝܢ ܐܠܗܝܐ ܗܘܐ ܐܪܣܛܘܛܠܝܣ ܡܢ ܬܪܥܐ ܡܢ ܐܬܪܐ ܕܩܠܩܝܣ. ܐܠܗܘ ܕܝܢ ܗܘܐ ܟܠܝܕܢ ܠܡܩܕܘܢܝܐ. ܟܕ ܕܐܦ ܬܘܡܕܝܢܘܣ ܡܟܬܒ ܟܕܘ ܕܢܫܡ. ܐܝܟܐ ܕܢܚܡ ܡܕܝܢܬܐ ܗܘܠܝܢ ܕܟܬܝܒ ܢܩܝܦ. ܐܒܘܗܝ ܕܝܢ ܢܝܩܘܡܐܟܘܣ. ܐܡܗ ܕܝܢ ܦܐܣܛܝܣ. ܫܡܗ ܕܝܢ ܓܢܣܗ ܡܢ ܐܝܟ ܟܠ ܗܘ ܐܝܬ ܟܘܠ ܐ[ܣ]ܩܠܝܦܝܘܣ. ܐܡܪܝܢ ܕܝܢ ܕܟܕ ܢܩܝܦ ܩܪܝܒܐ ܡܢ ܦܠܐܛܘܢ ܗܘܐ ܗܘܐ ܟܕ ܦܠܘܛ ܟܕ ܝܠܕܐ ܕܫܢܝ̈ܢ ܫܒܥ ܗܘܐ ܫܡܥܟܘ. ܗܘ ܕܟܘ ܠܝ ܟܪܟ ܓܒܠ ܗܘܐ ܕܢܣܒ ܡܢ ܣܘ̈ܦܐ ܓܘܪܐ. ܘܐܦ ܗܠܝܢ ܦ̈ܠܐ ܡܪܟܢ ܗܘܐ ܦܠܐܛܘܢ. ܗܘܠܐ ܠܐ ܐܝܬ. ܦܣܩ ܦܝܠܘܣܘܦܐ ܡܢ ܫܪܪܐ. ܘܒ̈ܢܝܐ ܐܝܟ ܡܫܡܫܢܘܗܝ. ܕܓܒܪܐ ܕܝܢ ܐܠܗܝܐ ܗܘ ܕܐܡܪܝܢ (ܕ)ܐܢܫ. ܕܟܕ ܗܘܐ ܒܪ ܫܢܝ̈ܢ ܬܡܢܐ. ܘܟܕ ܟܬܒ ܙܒܢܐ ܢܩܝܦ ܠܐܝܣܘܩܪܛܝܣ. ܗܘܠܐ ܐܝܬ ܟܘܠ ܦܝܠܘܣܘܦܐ. ܫܪܪܐ ܕܝܢ ܗܘ ܕܗܘܐ ܢܩܦܬܐ ܐܠܗܝܐ ܕܦܠܐܛܘܢ. ܫܢܝ̈ܐ ܕܝܢ ܟܟܠܝܢܘ. ܟܕ ܗܘܐ ܒܪ ܫܢܝ̈ܐ ܟ̅ܙ. ܡܢܐܫܠ ܕܝܢ ܕܟܘܠ ܦܘܠܐ ܗܘ ܕܐܬܩܪܝܘܗܝ ܡܫܝܚܐ ܕܝܕܥܬܐ ܐܠܗܝܬܐ. ܡܬܘܡ ܕܝܢ ܐܠܗܝ ܦܝܠܘܣܘܦܝܐ ܠܡܬܩܪܝܘ ܡܢ ܟܠܝܢܘ ܘܟܕ ܫܠܡ ܐܝܟ ܫܢܝܢ ܟܕܒܪܐ ܗܘ ܕܐܪܣܛܘܛܠܝܐ ܡܬܡܪܐ ܗܘܐ ܟܕܘ ܕܐܦ ܡܛܠ ܡܢܟܝܐ ܡܬܟܢܫ ܗܘܘ ܀

ܒ. ܠܘܬ ܐܢܫܐ ܦܘܫܩܘ ܀ ٢.

ܐܪܣܛܘܛܠܝܣ ܒܪܐ ܐܠܗܝܐ ܗܘܐ ܕܢܝܩܘܡܐܟܘܣ ܐܡܪ. ܦܝܠܘܣܘܦܘܣ ܓܒܪܐ. ܫܪܒܐ ܕܝܢ ܐܡܪܗ ܗܘܐ. ܡܢ ܐܬܪܐ ܕܩܠܩܝܕܐ. ܗܘܠܐ ܟܕ ܒܪ ܫܢܝ̈ܐ ܫܒܥ ܐܠܗܝܐ. ܐܬܬܠܡܕ ܗܘܐ ܠܦܠܐܛܘܢ ܦܝܠܘܣܘܦܐ. ܘܟܕ ܡܠܟ ܗܘܐ ܫܢܝܢ ܠܦܝܠܘܣܘܦܘܬܐ. ܐܬܬܠܡܕ ܦܠܐܛܘܢ. ܟܕ ܕܫܠܐ ܕܝܢ ܡܢ ܫܢܝܐ ܕܡܩܕܘܢܝܘܣ

ܟܬܒܐ ܕܒܝܬ ܚܟܡܬܐ

ܕܡܬܩܪܐ

ܡܐܡܪܐ ܕܥܠ ܦܝܠܘܣܘܦܘܬܐ

ܗܘ

ܕܐܪܝܣܛܘܛܠܝܣ

ܦܝܠܘܣܘܦܐ ܚܟܝܡܐ

ܪܒܗ ܡܠܦܢܐ ܡܩܕܘܢܝܐ.

ܐܝܟ ܕܐܬܝܠܝܕ ܗܘܐ ܡܢ ܫܢܬܐ ܬ̱ ܕܩܕܡ ܡܫܝܚܐ ܠܡܝܬܐ ܬ̱ܟ̱܀

ܣܝܡܐ ܠܗ ܡܢ ܦܘܪܦܘܪܝܘܣ

ܐܦܘܬܝܩܐ ܕܡܫܝܚܝܐ܀

ܬܘܪܓܡܐ ܚܕܬܐ

ܗܘ ܕܝܠܗ

ܠܫܪܒܬܐ ܐܘܟܡ ܫܪܒ ܒܡܘ ܕܝܠܗ ܕܐܪܝܣܛܘܛܠܝܣ ܦܝܠܘܣܘܦܐ

ܘܐܦ ܠܦܘܫܩܐ ܐܘܟܡ ܡܦܘܠܓܐ ܘܡܢܝܐ ܕܡܠܐ ܟܬܒܐ ܕܐܪܝܣܛܘ

ܕܝܠܗ ܕܦܪܘܦܝܪܝܘܣ ܦܝܠܘܣܘܦܐ܀

ܠܫܢܐ ܕܝܢ ܒܪܝܫܝܬ܀

